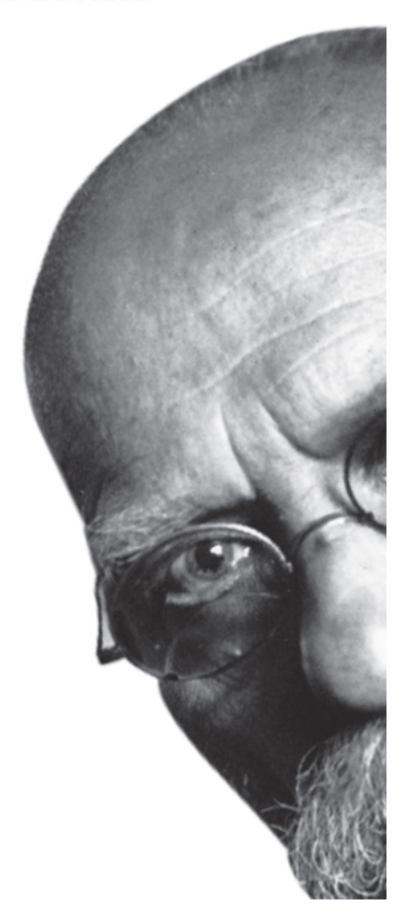


Husserl

Edición

Agustín Serrano de Haro



GUÍA COMARES *de*
Husserl

Edición de
Agustín Serrano de Haro

GUÍA COMARES *de*
Husserl

Granada
2 0 2 1

COLECCIÓN
GUÍA COMARES *de*
11
Director:
JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)
Coordinador:
MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ
(manuel_sanchez_rodriguez@yahoo.com)

Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 • Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382
E-mail: libreriacomares@comares.com
http://www.comares.com
https://www.facebook.com/Comares
https://twitter.com/comareseditor
https://www.instagram.com/editorialcomares
ISBN: 978-84-1380-267-1
Fotocomposición, impresión y encuadernación: COMARES

Sumario

Abreviaturas

Crisis *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*

EJ *Experiencia y juicio*

Hua *Husserliana Gesammelte Werke*

HuaM *Husserliana Materialien*

HuaD *Husserliana Dokumente*

Ideas I *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Libro primero

Ideas II *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Libro segundo

IL *Investigaciones lógicas*

LFT *Lógica formal y trascendental*

MC *Meditaciones cartesianas*

Las obras de Husserl se citan por la edición de Hua. El listado completo de las obras consta como capítulo final de esta Guía. En caso de dos referencias en números arábigos —tras el latino, que indica el tomo—, se entenderá que la segunda es a la correspondiente traducción española.

Presentación

El pensamiento filosófico de Edmund Husserl (1859-1938) empezó a tomar cuerpo en la última década del siglo XIX, pero a estas alturas del XXI todavía no se ha dejado trasladar al «museo de los filósofos» cual pieza de exposición, objeto «clásico» de la admiración erudita de unas pocas gentes. La filosofía que afanosamente gestó Husserl en cinco décadas de entrega incondicional al pensamiento conserva en el presente vigor teórico para cuestionar nuestras creencias más o menos fundamentales o naturales y para tomar distancia respecto de muchos tópicos sobrevenidos, más o menos posmodernos. Aun hoy promueve ella una profundización insólita en la experiencia de los seres humanos, que se muestra capaz de rastrear tanto las fuentes ocultas como las desembocaduras sorprendentes de la vida a la que aparece el mundo. Lejos de conceder que el ciclo histórico de la filosofía haya tocado a su fin, la fenomenología del fundador de la fenomenología sigue hoy invitando a pensar con radicalismo renovado.

Esta vitalidad del pensamiento husserliano merece distinguirse de la centralidad que corresponde a la fenomenología en todo el ámbito no-anglosajón de la filosofía del siglo XX. Husserl puso nombre y dio forma teórica a una filosofía descriptiva, pero a la vez eidética, atenida a lo dado, a los fenómenos, pero a la vez crítica de cómo sea posible el darse de algo y de todo, que se halla sin duda en el origen histórico y conceptual de la llamada «tradición filosófica continental», a veces aludida incluso, con clara simplificación, como «filosofía continental». La incesante, la admirable fecundidad de esta matriz de pensamiento ha comportado una y otra vez desplazamientos teóricos muy significativos respecto de la fundamentación husserliana de la fenomenología pura, que parecían arrumbar la aspiración distintiva de esta última a ser filosofía primera. Los sucesivos giros e inflexiones que van de la ontología fundamental a la hermenéutica y a la deconstrucción, o de la fenomenología de la existencia corporal a la

fenomenología material o de la alteridad, etc., hacen buena la conocida declaración de Ricoeur de que el movimiento fenomenológico es la secuencia de las herejías que jalonan su historia. La pequeña paradoja velada en este aserto estriba, con todo, en que la sucesión de disidencias y transformaciones se ha planteado, a cada nuevo hito, en cada propuesta de replanteamiento y redirección, respecto de la obra del fundador; o, en rigor, respecto de Husserl y Heidegger a la vez, y no tanto o en medida menor respecto del último hito disidente en el orden del tiempo. Ocurre como si la inspiración inicial del movimiento fenomenológico, o de nuevo más bien la gran escisión inicial, el «cisma» entre Husserl y Heidegger, se mantuviera como la referencia filosófica permanente de los, por lo demás, diversos derroteros de la tradición continental. La tenaz vitalidad de la filosofía de Husserl a la que antes me he referido tiene además que ver, sin embargo, con el hecho de que la fenomenología trascendental ha ido ganando presencia y vigencia, cobrando frescura y potencia, también frente a sus pretendidas superaciones, conforme avanzaba la segunda mitad del siglo XX. Como si el fundador se resistiera a la condición de mera inspiración de partida y renovara una cierta pretensión de juventud con la que avivar el sueño de la fenomenología como cumplimiento del saber filosófico buscado. El sueño, en definitiva, de una lucidez descriptiva incondicional, que pueda denunciar los atajos de las ciencias en el problematismo de la teoría de la verdad a la vez que aplaza las urgencias de las cosmovisiones y la fatalidad de los destinos históricos, incluido el del propio nihilismo occidental.

A esta situación tan peculiar de un referente filosófico lejano que va creciendo en cercanía ha contribuido, más que ningún otro factor, la salida progresiva a la luz pública del enorme legado científico de Husserl. La edición de *Husserliana* ha ido poniendo a disposición de los estudiosos «la montaña de los manuscritos» inéditos de que su autor hablaba, y que abarca, en efecto, libros originales enteros junto a multitud de borradores de trabajo, investigaciones sistemáticas llevadas a cabo al lado siempre de programas de investigación ulterior. Ciertas

aportaciones cruciales de la fenomenología trascendental, como la condición encarnada de la subjetividad, que hace del cuerpo propio una dimensión irreductible del yo puro, o como la génesis de la experiencia en una pasividad radical que incluye estratos instintivos de la vida intencional, o bien como las estructuras prácticas, culturales e históricas del mundo de la vida (que el filósofo perseguía desde 1916), etc., han podido conocerse solo décadas después de que las pretendidas superaciones de la fenomenología husserliana convirtieran en un tópico su carencia irremediable. Otras problemáticas esenciales, tratadas esquemáticamente en la obra publicada por Husserl, como la evidencia experiencial del otro yo y la concreción originaria de la intersubjetividad, encontraban los desarrollos sustanciales llamados a conjurar el fantasma de un solipsismo supuestamente insuperable. En todas estas direcciones proseguía al mismo tiempo la clarificación del método o métodos fenomenológicos y la meditación sobre los fines últimos de la razón y la «genuina idea de la filosofía». No es de extrañar, pues, que con el paso al siglo XXI haya tenido éxito literario el giro que propone hablar de un «nuevo Husserl», o bien de «otro Husserl», por más que la novedad y la otredad consistan, en rigor, en que por fin pueden recorrerse los caminos que unen *Ideas para una fenomenología pura* o *Lógica formal y trascendental* con el fondo de montañas y subsuelos de la experiencia humana fenomenológicamente analizada.

Esta Guía quisiera proporcionar al lector de lengua española un mapa útil de los vastos paisajes de la fenomenología husserliana. Se articula para ello en cuatro secciones, que pueden beneficiarse de una palabra anticipadora. «El filósofo principiante», título de la primera, ofrece las coordenadas básicas de la vida y la obra de Edmund Husserl; recuerda los avatares casi increíbles de la salvación de su legado científico, y orienta acerca de la diferencia entre la fenomenología que nace en 1900 como psicología descriptiva y la fenomenología madura a partir de 1913. La segunda sección, la más amplia del libro, se acoge al título «Una nueva filosofía primera», y sus capítulos atienden a las problemáticas más distintivas de la

fenomenología trascendental, tanto en su perspectiva estática como genética. La contribución con que arranca esta parte es más extensa que el resto de trabajos, por ocuparse del concepto de la reducción fenomenológica, clave de acceso a la nueva actitud y al nuevo saber. La sección tercera se sirve entonces del título «Horizontes internos del pensamiento husserliano» con el fin de presentar determinadas temáticas decisivas, sobre todo de orden práctico, que la fenomenología constitutiva siempre tuvo a la vista. Aunque las cuestiones ético-políticas y las relativas al sentido de mi historia y de la Historia, en medio de la finitud abrumadora de la existencia humana, parecieron emerger únicamente en la última obra que el filósofo pudo, en parte, publicar: *La crisis de las ciencias europeas* (1936), estos tres capítulos de la Guía dan cuenta de una larga e intensa dedicación a ellos. «Horizontes externos del pensamiento husserliano», la sección conclusiva, se asoma, en cambio, a la discusión con otras filosofías del siglo XX, de raíz fenomenológica y no, así como al diálogo actual con las ciencias, sobre todo con las ciencias de la vida; el último capítulo presenta, en fin, la recepción de la fenomenología husserliana en el mundo hispano, tan temprana, tan peculiar, y hoy más dilatada que nunca antes.

Cada uno de los capítulos lleva la firma o de un nombre reconocido de la fenomenología en lengua española –incluidos por cierto ilustres maestros-, o de un joven investigador de la última generación. A ellos se han unido el más reconocido nombre de la fenomenología en lengua portuguesa y un joven investigador italiano de indudable proyección. Cierra la Guía un listado completo de las obras de Husserl en la edición de *Husserliana*. Las citas y referencias de todos los capítulos remiten a ella, que hace sitio también a las traducciones castellanas de que han hecho uso, en su caso, los autores.

Quiero agradecer a la editorial Comares la generosa acogida que ha prestado a este volumen, y al coordinador de esta colección de *Guías* de filósofos, Juan Antonio Nicolás, tanto la propuesta de elaborar la correspondiente a Husserl como su apoyo y asesoramiento constante. El listado bibliográfico final

ha sido elaborado por el editor del volumen en colaboración con Antonio Zirión Quijano.

PRIMERA PARTE
EL FILÓSOFO PRINCIPIANTE

Cinco décadas de pensamiento: 1887-1937

ROBERTO J. WALTON
Universidad de Buenos Aires

Edmund Husserl nació el 8 de abril de 1859 en Proßnitz (Moravia). Luego de una educación primaria en la ciudad natal, asistió al Gimnasio en la cercana localidad de Olmütz. Sus estudios universitarios se realizaron primero en Leipzig durante 1876-77 en las áreas de matemática, física y astronomía, con asistencia a cursos de filosofía dictados por Wilhelm Wundt. En 1878 se trasladó a Berlin, donde estudió matemáticas junto a Carl Weierstraß y Leopold Kronecker, y escuchó los cursos de filosofía de Friedrich Paulsen. Desde 1881 continuó su formación en Viena, donde se doctoró en 1883 bajo la dirección de Leo Königsberger, un discípulo de Weierstraß, con una tesis sobre el cálculo de variaciones. Por consejo de Tomás Masaryk, quien se había doctorado con Franz Brentano, Husserl asistió en Viena a cursos del filósofo entre 1884 y 1886 y recibió el impulso «para elegir la filosofía como vocación de vida» (Hua XXV, 305). Husserl se dirigió luego a Halle donde, bajo la dirección de Carl Stumpf, prepara su tesis de habilitación.

Con esta tesis, *Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos* (Hua XII, 289-338), defendida en 1887, comienzan las cinco décadas de vida filosófica que se pueden articular, con límites imprecisos y superposiciones, en los períodos de 1) formación de una filosofía fenomenológica como psicología descriptiva, 2) valoración explícita del análisis de la correlación objetos-conciencia junto con su interpretación trascendental, 3) formulación de la filosofía trascendental como teoría de la razón teórica, afectiva y práctica, 4) tránsito hacia la fenomenología trascendental genética, y 5) desarrollo exhaustivo de las posibilidades ofrecidas por el análisis genético. En los tres primeros períodos, que se extienden desde 1887 hasta 1917, es central el problema de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, esto es, entre los diversos tipos de objetos que pueden manifestarse y los variados actos que nos

proporcionan un acceso a ellos. En la continuación hasta 1937 se produce el enriquecimiento de la correlación mediante el análisis genético y la explicitación sistemática de los horizontes de actos y objetos.

1. **ANÁLISIS PSICOLÓGICOS Y LÓGICOS**

A partir del semestre de invierno de 1887/88, Husserl dicta cursos de filosofía en la Universidad de Halle-Wittenberg. Una ampliación de la tesis de habilitación da lugar a la publicación en 1891 de la obra *Filosofía de la aritmética. Análisis psicológicos y lógicos* (Hua XII). En una «Autopresentación» (1937), Husserl observa que en esta obra aparece por primera vez «el modo de consideración correlativo» que es el «punto de partida» para un proceso que «en su creciente ahondamiento y transformación determina las etapas en que finalmente irrumpe una nueva idea de la filosofía» (Hua XXVII, 246). Husserl puede hablar ya de correlación porque, en virtud de una aprehensión, el número es un objeto que queda referido a procesos subjetivos sin quedar disuelto en ellos. La fundamentación de la aritmética comienza con el concepto de número y se efectúa en el ámbito de la psicología mediante una explicitación de fenómenos de la experiencia interna. Así, el concepto de número debe remitirse a una operación de colección que permite abarcar objetos dados en una observación unitaria mediante una representación total. A partir de un enlace colectivo de objetos que pueden ser totalmente distintos (por ejemplo, la luna, Napoleón, el color rojo) se llega, por abstracción, a un conjunto (algo, algo, algo) que está en la base de un número (tres). A los números que se alcanzan sobre la base de objetos dados en una representación propia se añaden los números que no se alcanzan directamente, sino de una manera simbólica en una representación impropia. El método de la psicología descriptiva, y las nociones de enlace colectivo y representación propia e impropia denotan la influencia de Brentano. El método fenomenológico asoma cuando Husserl observa que «la dificultad reside en los fenómenos, en una correcta descripción, análisis e interpretación; solo en relación con ellos se ha de obtener una intelección de la esencia de los conceptos de número» (Hua XII,

129).

Entre los trabajos posteriores se destaca el artículo «Estudios psicológicos sobre la lógica elemental» (1894), al que Husserl caracteriza como «un fragmento de psicología puramente descriptiva» (Hua XXII, 133) y «un primer bosquejo de las *Investigaciones lógicas*» (Hua XXIV, 443). Un aspecto importante reside en la distinción, en el ámbito de las representaciones (*Vorstellungen*), entre las intuiciones como vivencias que, al modo de la percepción, alcanzan efectivamente sus objetos, y las representaciones funcionales (*Repräsentationen*) que, al modo del signo, se encuentran en lugar de otra cosa, y, por consiguiente, meramente señalan contenidos no-dados. Tal distingo encuentra un ejemplo en los arabescos en tanto contenidos que pueden ser intuidos en su condición de figuras o bien comprendidos como signos o símbolos en virtud de «otro modo de recepción» de manera que un mismo contenido puede ser considerado según «modos de conciencia específicamente diferentes» (Hua XXII, 116, 119). De esta manera, en un avance en la consideración de la correlación, Husserl se sustrae de la visión brentaniana sobre la recepción puramente pasiva de contenidos en los fenómenos psíquicos.

Husserl fija el descubrimiento de la correlación como un fenómeno universal en el momento en que se produce la generalización a todos los actos de la posibilidad, limitada en un primer momento al signo, de diversos modos de conciencia para un mismo contenido. Efectúa esta puntualización en un momento importante de su última obra al proporcionar en una nota la clave para interpretación de su tarea filosófica: «La primera irrupción de este a priori universal de la correlación entre el objeto de la experiencia y los modos de darse (durante la elaboración de mis 'Investigaciones lógicas', aproximadamente en el año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida estuvo dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de la correlación» (Hua VI, 169 n.). De modo que podrá indicar que en las *Investigaciones* «se anuncian ya los problemas de la correlación» (Hua VI, 237).

2. LA CORRELACIÓN. HACIA UNA INTERPRETACIÓN TRASCENDENTAL

En los *Prolegómenos a una lógica pura* (1900), primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, Husserl realiza una crítica a los lógicos psicologistas estableciendo un contraste entre las leyes lógicas que rigen el contenido ideal del pensamiento y las leyes psicológicas que rigen el curso real de las vivencias psíquicas. Además, distingue entre las teorías con sus leyes a priori de contenido ideal y el giro normativo que puede darse a estas leyes —por ejemplo, al principio de contradicción le corresponde la regla de que quien ha juzgado que algo es A no puede juzgar que sea no-A—. Se subraya que las leyes no son normas sino que sirven de normas, y que lo mismo vale para «las verdades de cualquier otra disciplina» (Hua XVIII, 161). La idea de una lógica pura conduce a una teoría a priori de la ciencia y a una teoría a priori de los conceptos que se aplican al objeto en general y a los significados que se refieren a ellos.

Una vez establecida la objetividad de las formaciones lógicas, Husserl se ocupa en el segundo tomo, «Investigaciones sobre la fenomenología y la teoría del conocimiento» (1901), del correlato subjetivo. Luego de investigaciones sobre la expresión y el significado, la unidad ideal de la especie, el todo y las partes y la gramática pura, las vivencias intencionales son consideradas según sus momentos fundamentales. Esto permite el análisis de la relación entre las intenciones vacías y su plenificación mediante la intuición, es decir, el acto que da acceso inmediato a un objeto. Como experiencia de la identidad de lo intencionado en forma vacía y de lo dado como momento plenificador, la evidencia tiene como correlato la verdad entendida como esa identidad, es decir, la efectividad cuya legitimidad se comprueba. En la mencionada «Autopresentación» se dirá que las *Investigaciones* muestran «el modo de consideración correlativo en un nivel que exhibe, frente a la *Filosofía de la aritmética*, un progreso grande y decisivo» (Hua XXVII, 249).

Tanto en las *Investigaciones lógicas* como en los trabajos anteriores, Husserl se ocupa de una descripción de las vivencias

inherentes a una conciencia psicológica. En la «Introducción» a esta obra escribe: «La fenomenología es psicología descriptiva» (Hua XIX/1, 24 n.). Sin embargo, aclara que, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, es importante separar el examen de las vivencias cognoscitivas de las tareas que interesan a la psicología. De ahí que, cuando la descripción no tiene meramente la función preparatoria de aclarar el contenido de los conceptos para su uso ulterior en una psicología orientada hacia la explicación y la génesis empírica, Husserl prefiera «hablar más bien de *fenomenología* en lugar de psicología descriptiva» (Hua XIX/1, 24 n.). La investigación gnoseológica se rige por el «principio de la falta de supuestos» que obliga a excluir toda afirmación que no pueda ser justificada fenomenológicamente sobre la base de las vivencias dadas. En lugar de recurrir a supuestos de índole física, fisiológica, psicológica o metafísica, se ha de «retornar a las 'cosas mismas'» mediante una fenomenología que «ha puesto sus miras en el mero análisis descriptivo de las vivencias según sus componentes reales y de ninguna manera en un análisis genético según su contexto causal» (Hua XIX/1, 10, 28).

En 1901 Husserl es nombrado profesor en la Universidad de Göttingen, y, en el curso «Teoría general del conocimiento», de 1902/03 (HuaMat III), advierte que la relación entre psicología y teoría del conocimiento encierra problemas. Por eso separa el análisis fenomenológico de las vivencias no solo de la realidad de los objetos trascendentes sino de su condición psicológica empírica. Y en un escrito de 1903, declara que «la fenomenología no se ha de caracterizar sin más como 'psicología descriptiva'» porque «no es esto en un sentido estricto y propio» en razón de que sus descripciones se atienen a «lo dado en sentido más estricto, la vivencia tal como es en sí misma» (Hua XXII, 206 s.).

En cursos de 1904 y 1905, los análisis amplían la fenomenología en la dirección de una analítica universal de la conciencia. Husserl distingue las representaciones intuitivas perceptivas que dan su objeto de manera originaria, esto es, las presentaciones, y las representaciones intuitivas que no dan su

objeto de esa manera, esto es, las presentificaciones. Esto implica una extensión del campo intuitivo más allá del ámbito de la percepción y una distinción de modos de la presentificación como la rememoración, la fantasía y la conciencia de imagen. Además, inicia una descripción de la conciencia interna del tiempo que pasará por diversas reelaboraciones y perfeccionamientos.

Husserl expone por primera vez en público el método de la epojé o reducción fenomenológica en el curso «Introducción a la lógica y teoría del conocimiento» (Hua XXIV), dictado en 1906/07. La existencia de un mundo exterior que se nos aparece de un modo sensible, y todas las construcciones de la ciencia, deben ser puestas «fuera de acción» porque «limitamos nuestra investigación a lo que es dado y mentado en el 'fenómeno'» (Hua XXIV, 232). Con esta atención al «puro fenómeno del darse» (Hua XXIV, 215) se descubre que el mundo es para mí y que yo precedo al ser-para-mí del mundo considerado como fenómeno. Husserl aclara que la fenomenología debe poner de manifiesto los diversos tipos de conciencia y la «objetividad correlativa *en la medida en que y en el modo en que es consciente en una conciencia de tal índole* [...]» (Hua XXIV, 232). Lo cual significa estudiar los distintos tipos de actos con sus respectivos correlatos, y las diferencias que se presentan en cada caso. Aun si se ha dejado en suspenso el ser o no-ser de las trascendencias, algo se da en los actos y por ende es posible estudiar «*la objetividad, así como se exhibe efectivamente, y efectivamente es mentada en ellos* [...]» (Hua XXIV, 233). Husserl indica que ha sido «arrastrado» a la epojé por una «reflexión posterior» sobre el modo en que había procedido ingenuamente en las *Investigaciones*, y añade que ha tardado, luego de su terminación, cuatro años, para alcanzar «la autoconciencia expresa e incluso entonces aún incompleta del método de ellas» (Hua VI, 246).

En el curso de 1907 sobre «La idea de la fenomenología» (Hua II), Husserl subraya que por «fenómeno» se puede entender el acto en que se exhibe la objetividad o bien la objetividad misma que así se exhibe: «La palabra fenómeno tiene un doble sentido en virtud de la correlación esencial entre el *aparecer* y *lo*

que aparece» (Hua II, 14). A pesar de que toda trascendencia se ha tornado problemática en razón de que el ser y la validez de los objetos ha quedado en suspenso por obra de la epojé, se puede captar en los fenómenos puros, como un «carácter interno» (Hua II, 46), la referencia a lo trascendente en tanto efectividad objetivada sin prejuzgar nada respecto del ser o no-ser de la realidad. Husserl incluye la consideración del objeto trascendente en la esfera de la inmanencia fenomenológica. Además, expone la vía cartesiana a la reducción, esto es, la idea de que la filosofía se construye a partir de un punto arquimédico que se da en una evidencia apodíctica y permite fundamentar los restantes conocimientos. Se trata del dominio último y absoluto respecto del cual todo lo demás es relativo.

3. **LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL**

En una anotación de marzo de 1908, Husserl se refiere a una «profundizada ocupación con la *Crítica de la razón pura* de Kant (Hua XXIV, 449). Este estudio se refleja en el uso del término «trascendental» para designar a la fenomenología como ciencia de la subjetividad en la que se constituye la objetividad, es decir, en la que los diversos tipos de objetos llegan a manifestarse progresivamente por medio de un conjunto de actos. El siguiente texto, probablemente de ese año, muestra claramente este uso: «Así surge *una fenomenología trascendental que fue en verdad la que se elaboró fragmentariamente en las* Investigaciones lógicas [...] investigar en general las correlaciones entre acto, significado y objeto, es la *tarea de la fenomenología trascendental* (o filosofía trascendental)» (Hua XXIV, 425 ss.).

En los años subsiguientes se producen dos avances relacionados con la dimensión de profundidad y el alcance de la subjetividad trascendental. Por un lado, en escritos de 1909-1911, se desarrolla el análisis de la conciencia del tiempo como una protointencionalidad en que convergen, como momentos que no pueden separarse, la protoimpresión del ahora como una fuente originaria y siempre renovada, la retención de lo que ha sido y la protensión que anticipa lo aún no experienciado. En tanto constituye el pasaje del tiempo, esta

triple estructura sustenta la posibilidad de la rememoración y la espera de objetos. Husserl distingue el tiempo de los objetos del mundo, el tiempo de los actos en que esos objetos son intencionados y el flujo de la conciencia del tiempo que subyace a ambos. Este nivel último es la conciencia absoluta constituyente del tiempo que, con su triple estructura impresional, retencional y protensional constituye el curso de las vivencias a la vez que, evitando toda referencia a una instancia ulterior —es decir, un regreso al infinito—, se autoconstituye. Estas investigaciones, iniciadas en 1904 y prolongadas hasta 1917, se publicaron en 1928 como las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (Hua X).

Por otro lado, en el curso de 1910/11, «Problemas fundamentales de la fenomenología» (Hua XIII, 111-194), Husserl amplía la reducción fenomenológica a la intersubjetividad. Que la reducción sea no solo egológica sino también intersubjetiva significa que no conduce al curso actual de una conciencia, sino que el objeto dado en la experiencia remite a una multiplicidad infinita de experiencias en distintos cursos de experiencia de modo que se convierte en un «índice» para la coordinación entre ellos. Así, el mundo ha de ser considerado como el hilo conductor para el descubrimiento de nexos o sistemas de vivencias en las cuales se constituye dentro del horizonte intersubjetivo.

El artículo de 1911, «La filosofía como ciencia estricta» (Hua XXV, 3-62) subraya que, desde su instauración socrático-platónica, la filosofía tuvo esta pretensión. Y se orientó sin un verdadero éxito a la satisfacción de las necesidades teóricas más profundas y a la posibilidad ética de una vida guiada por normas racionales. Este programa requiere una crítica del naturalismo como posición que implica una reducción de la conciencia y las ideas a una realidad distinta, porque la filosofía no puede estar relacionada con una negación de ideales y normas absolutas. Implica también un rechazo del historicismo porque la validez de la filosofía no puede depender de cambiantes comunidades y de la relatividad de sus tradiciones. Unida a esta distinción entre lo aceptado históricamente y lo

objetivamente válido se encuentra la contraposición a la filosofía de las concepciones del mundo porque estas dependen de la cultura de una época.

Según indica Husserl con posterioridad, «el primer intento de una introducción sistemática en la nueva filosofía» (Hua VI, 170 n.) se encuentra en 1913 con la publicación del primer libro de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Hua III). La primera sección analiza la relación entre hecho y esencia. A cada hecho corresponden determinaciones que deben estar presentes para que sea lo que es. La esencia o eidos es «un objeto de nueva índole» (Hua III/1, 14) que se da en una intuición esencial captadora de ese núcleo. Husserl enuncia el «principio de todos los principios» según el cual la intuición en que algo se da originalmente es la fuente de derecho del conocimiento, y todo lo que se ofrece en la intuición debe ser tomado tal como se da y dentro de los límites en que se da. La segunda sección se ocupa de la epojé como puesta fuera de acción de la creencia ingenua en el mundo inherente a nuestra experiencia cotidiana en la actitud natural. Así se produce una «inversión de valor» y se pone de relieve una conciencia trascendental como fuente última de todo sentido y validez. El mundo es reconducido a las operaciones efectivas y posibles de la subjetividad, y esta constituye el mundo por medio de tales operaciones. De esta manera se posibilita, en la tercera sección, una descripción de las estructuras fundamentales de la intencionalidad, esto es, la nóesis o acto de donación de sentido, la hyle o contenido material que recibe esa interpretación, y el nóema o correlato objetivo resultante. Husserl aclara que la fenomenología se desenvuelve en actos de reflexión sobre la conciencia intencional. La última sección, «Razón y realidad», muestra cómo, sobre la base de la síntesis concordante de distintas intuiciones, la realidad efectiva se legitima a sí misma y se muestra como verdadera a la conciencia racional, e, inversamente, la conciencia racional ejerce una «donación» o «dictaminación de derecho» (*Rechtgebung, Rechtsprechung*) (Hua III/1, 312) por la cual un objeto se constituye como realidad efectiva. El análisis del acto intencional gira en torno de un

objeto idéntico que proporciona el soporte para determinaciones noemáticas, la esencia que define para ellas un marco de posibilidades y la idea del darse perfecto del objeto como meta inalcanzable del proceso de determinación.

La fenomenología se guía como hilos conductores por los tipos fundamentales de objetividades, y describe los nexos constitutivos que están presupuestos en la conciencia. En el segundo libro de *Ideas* (1912-15), que permaneció inédito, Husserl presenta una ontología material que describe las esencias regionales a las que deben ajustarse las determinaciones de los objetos. La esencia regional «naturaleza material» prescribe a todo objeto material determinaciones temporales ligadas a su duración, determinaciones espaciales relacionadas con el cambio de forma o de lugar, y propiedades suscitadas por las interacciones causales con otros objetos materiales. En un nivel superior, que presupone la materialidad, la «naturaleza animal» se caracteriza por determinaciones que se vinculan a sensaciones de nueva índole y componen una corporalidad vivida (*Leiblichkeit*) más allá de la corporeidad material (*Körperlichkeit*). El «psiquismo» incluye nuevas determinaciones fundadas que se encuentran sobre o en el cuerpo propio sin ubicación particular diferenciable. Son propiedades de carácter intelectual, afectivo, práctico, espiritual, etc., que exhiben una dependencia de circunstancias inherentes al cuerpo propio, a la misma psique o al comportamiento humano en el mundo intersubjetivo. Por último, la esencia regional «mundo espiritual» prescribe a sus objetos un carácter bilateral en tanto se sustentan en una corporeidad material y se encuentran animados por un sentido o significado espiritual que, como un sustrato irreal, se expresa en las apariciones sensibles inherentes a la realidad corpórea. Los objetos culturales o espirituales deben ser considerados en un contexto de motivación, es decir, nexos que permiten entender tanto la producción del sentido espiritual por el creador de la obra en función de sus intereses, como la eficacia que tiene sobre quien lo comprende y hace suyo.

La razón no es solo teórica. En las «Lecciones sobre ética y

teoría de los valores» (1908-14), Husserl se refiere a «*una única razón con lados esenciales*» (Hua XXVIII, 228). A la lógica formal en el terreno de la razón teórica corresponde una axiología formal en el terreno de la razón valorante y una práctica formal en el terreno de la razón práctica o volitiva. El paralelismo se extiende respecto de las estructuras fundamentales de cada disciplina. En forma análoga a la lógica pura, que, como ciencia teórica, subyace a la lógica como disciplina normativa, la ética se divide en una ética a priori y una disciplina normativo-práctica. Por tanto, la ética se relaciona con la acción correcta y racional así como la lógica se relaciona con el pensamiento correcto y racional. Inspirado por Brentano, Husserl formula su imperativo categórico: «¡Haz en todo momento lo mejor entre lo alcanzable en toda la esfera sometida a tu influencia racional» (Hua XXVIII, 350 s.). La formulación se encuentra en los cursos de 1908/09, pero, a pesar de complementaciones y correcciones, se reitera a lo largo de la vida de Husserl. En un manuscrito de 1930, Husserl se refiere a «una vida en la constante dirección hacia lo mejor posible como lo mundano más valioso» (Hua XLII, 430). El imperativo categórico es el más elevado principio formal de la praxis. Es formal porque no determina de antemano aquello que es lo mejor alcanzable en una situación particular. Para ello se debe recurrir a una axiología material, es decir, a una captación de valores como motivos del obrar. Por su parte, la axiología material da lugar a una práctica material que se ocupa de la realización de los diversos tipos de valores.

4. **LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA**

Luego de su paso a la Universidad de Friburgo en 1916, Husserl elabora un análisis genético que se ocupa del desarrollo temporal e histórico de la vida trascendental. Tiene sus antecedentes en *Ideas II*, aparece en los «Manuscritos de Bernau» (1917-18) en que Husserl retoma las investigaciones sobre el tiempo, y se manifiesta claramente en cursos de 1920-21, «Lógica trascendental» (XXXI), y de 1919-26, «Análisis sobre la síntesis pasiva» (Hua XI). Se contempla la historia de los actos y sus objetos mediante preguntas retrospectivas por las

implicaciones intencionales de orden temporal. La intencionalidad encierra «un nexo de operaciones que están implicadas como una *historia sedimentada* en la respectiva unidad intencional constituida [...], una historia que *se puede desvelar en cada caso con un método estricto*» (Hua XVII, 252). La fenomenología genética no sustituye a la fenomenología estática que se ocupaba de la correlación como un resultado acabado, y la subsistencia de ambos tipos de análisis permite a Husserl hablar del «doble rostro de la fenomenología» (Hua XV, 617).

Con la fenomenología genética comienza una ampliación del análisis de la correlación. El yo deja de ser un mero polo vacío del que emergen sus actos porque es examinado como sustrato de habitualidades que se adquieren en virtud de la sedimentación de los actos y la semejanza entre ellos. El objeto constituido ya no se limita a lo que le corresponde como mera individualidad, sino que aparece en medio de una configuración típica que resulta de la experiencia de objetos semejantes y se extiende a sus relaciones con el mundo circundante. Así, la correlación se convierte en un paralelismo entre el horizonte de capacidades potenciales adquiridas por el sujeto a lo largo de la historia de su vida y el conjunto articulado de tipos empíricos que organizan los horizontes interno y externo del objeto. La aprehensión de un objeto ya no requiere una aprehensión originaria de sentido a fin de interpretar los datos sensibles, sino que se apoya en una transposición de sentidos instituidos en anteriores experiencias. Se produce un efecto genético porque la asociación entre las afecciones presentes y las experiencias previas de contenido hylético semejante produce en la pasividad la trasposición de su sentido. Además, el dato hylético adquiere una vida propia porque es configurado por una síntesis de fases temporales y una asociación según semejanzas y contrastes de contenido. Otra cuestión decisiva de la fenomenología genética es que la fundación de operaciones superiores sobre inferiores se complementa con el efecto retrospectivo del nivel superior sobre el nivel inferior a través de una atracción teleológica de las ideas o un condicionamiento de la experiencia perceptiva por medio de su inserción en un contexto axiológico y práctico.

Las investigaciones éticas de este período se reflejan en los escritos sobre la «Renovación» (Hua XXVII), publicados parcialmente en 1923, en los cursos de ética dictados entre 1920 y 1924 (Hua XXXVII), y en otros manuscritos. El imperativo categórico es explicitado estableciendo vínculos con la profesión o vocación individual, con la comunidad y con la axiología material que pone énfasis en los valores de la persona. El sujeto ha de instituir una autonormación a fin de dar forma a su vida porque la coincidencia en torno de un estilo proporciona una satisfacción de carácter duradero. Al tener conciencia de este horizonte vital, la persona advierte no solo las coincidencias consigo misma, sino también las discordancias que se producen dentro de él. Estas cancelaciones significan la falta de fidelidad a sí mismo: «El hombre que tiene ya la conciencia ética, la del imperativo categórico, lleva a partir de ahí en sí su idea-fin como principio de su desarrollo en la forma de una autoconfiguración por medio de la razón autónoma, [...].» (Hua XXVII, 119). Además, la vida ética del individuo singular se realiza en y con la comunidad ética porque la efectivización de lo mejor posible tiene lugar cuando cada yo efectiviza concomitantemente lo mejor posible para los otros. Husserl señala que «es inherente a su imperativo categórico que sea de un modo recto miembro de la comunidad, y, por otro lado, el imperativo comunitario encierra en sí el imperativo individual, porque él es precisamente la célula individual de la comunidad y su vida es parte de la vida de la comunidad» (Hua XXVII, 118). Otro aspecto importante es que la ética es la «ciencia regia» (*königliche Wissenschaft*) (Hua XXXVII, 319) entre todas las ciencias normativas porque las recoge en sí y les confiere, así como a todas las formaciones del espíritu, una función ética en virtud de la cual deben converger en la construcción sistemática de la humanidad mejor posible.

En el plano teórico, Husserl publica en 1929 *Lógica formal y trascendental* (Hua XVII). La primera parte de la obra considera la articulación de la lógica formal en tres niveles. Se trata de la teoría pura de las formas, que elimina los sin-sentidos («azul es y»), la lógica de la consecuencia, que excluye los contrasentidos

formales («S es no-S»), y la lógica de la verdad, que analiza la concordancia con objetos. Además, en un ahondamiento de temas ya anunciados en las *Investigaciones lógicas*, la lógica formal es examinada según una bilateralidad en tanto apofántica y ontología formal. La apofántica formal es el análisis del juicio en tanto significado, sin tener en cuenta la objetividad intencionada, y le corresponden las categorías puras del significado como sujeto, predicado, forma sustantiva, forma adjetiva, conexión conjuntiva, etc. La ontología formal se ocupa de investigar el objeto en general y las modificaciones, derivaciones y articulaciones posibles de este algo vacío. Las categorías respectivas son unidad, pluralidad, sujeto y propiedad, cualidad relativa, relación, estado de cosas, todo y parte, individuo y especie, especie y género, orden, conjunto, número, etc.

En la segunda parte, Husserl analiza la fundamentación de la lógica en la subjetividad trascendental mediante un ahondamiento de cuestiones relacionadas con la evidencia. Entre ellas se encuentra la investigación del origen de las formaciones lógicas en la percepción de modo que la experiencia antepredicativa se convierte, respecto de los fundamentos de una teoría de los juicios, en el «tema primero en sí» (Hua XVII, 216). Estas cuestiones se complementan en *Experiencia y juicio* (1939), obra editada por Ludwig Landgrebe sobre la base de manuscritos de Husserl. Más allá del nivel inferior de la percepción que se dirige al objeto en una aprehensión global o simple, un segundo nivel concierne a una explicitación de determinaciones que se encuentran en el horizonte interno del objeto, y un tercer nivel atañe a una explicitación de determinaciones relativas que surgen del nexo con otros objetos en el horizonte externo o trasfondo copresente. Tales determinaciones internas o relativas son retomadas luego en los juicios determinantes y relacionantes. Por eso Husserl señala que, en el proceso en que algo es captado como sustrato de determinaciones, se encuentra el origen de las categorías lógicas.

5. **LA ÚLTIMA FASE**

En una carta de 1928, año en que se retira de la cátedra, Husserl se refiere a «la última fase de mi desarrollo filosófico» (HuaDok III/9, 72). En la carta alude a la preparación de las dos conferencias, pronunciadas a comienzos del año siguiente y conocidas como «Las lecciones de París». Su contenido será ampliado y dará lugar a las *Meditaciones cartesianas*, cuya traducción francesa se publicó en 1931. Esta obra presenta un análisis de las estructuras universales de la experiencia trascendental, del yo como mónada con su propio mundo correlativo en medio de una comunidad de mónadas, y de la empatía como experiencia de lo extraño y condición de posibilidad para la constitución de una naturaleza intersubjetiva y el acceso a niveles superiores de la comunidad intermonádica. Aparece en público la concepción de una monadología, de la que Husserl se ocupaba en manuscritos desde 1908. La obra tiene el sentido de una introducción a la fenomenología trascendental y es contemporánea del Plan para la exposición sistemática de la fenomenología trascendental (1930), que preveía cinco volúmenes dedicados a: i) la fundamentación para una teoría egológica de la conciencia, ii) la constitución egológica del mundo, iii) la génesis del yo concebido en una abstracción solipsista, iv) la constitución de la intersubjetividad, el mundo común y el mundo histórico, y v) los problemas de las generaciones, de la autenticidad y de la teleología (cf. Hua XV, xxxvi). Con los últimos temas, la ampliación del análisis de la correlación posibilitado por la fenomenología genética se extiende en una «sistemática de los horizontes» (*Systematik der Horizonte*)» que exhibe las diversas facetas de nuestro «vivir en el mundo» (*In-der-Welt-Leben*).

En lo que concierne a la reducción se introduce una nueva vía que parte del mundo de la vida. Husserl observa que la vía cartesiana «conduce como de un salto al ego trascendental» que se manifiesta en «un aparente vacío de contenido» (Hua VI, 58). Por eso el primer paso es elaborar una ontología del mundo de la vida que pone de manifiesto sus estructuras esenciales a fin de mostrar la correlación con la vida trascendental. Este mundo es caracterizado como el «permanente suelo de validez, una

fuente siempre a mano de sobreentendidos, de la cual, como hombres prácticos o científicos, dependemos sin más ni más» (Hua VI, 124).

En mayo de 1935, Husserl pronuncia en Viena una conferencia sobre «La filosofía en la crisis de la humanidad europea» (Hua VI, 314-348). Y en noviembre del mismo año da otra en Praga sobre «La crisis de las ciencias europeas y la psicología» (Hua XXIX, 103-139. Estas conferencias sirven de base a la obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Hua VI), cuyas dos primeras partes se publicaron en 1936. La crisis se debe a una identificación de la razón con el objetivismo mediante un desconocimiento de su amplitud en favor de una forma derivada de racionalidad. Las ciencias, con sus verdades lógico-objetivas, implican el ocultamiento de la intuitividad bajo una «vestimenta de ideas» que intenta superar la relatividad de las aprehensiones y se sustituye al mundo de la experiencia. Husserl considera que la intuición de la vida precientífica proporciona conocimientos racionales que constituyen un fundamento para el saber de la ciencia. Este suelo consiste en la espacio-temporalidad vivida y el estilo causal inducido por las regularidades en el comportamiento cotidiano de las cosas. Además, la actividad del científico presupone el mundo de la vida ya sea como integrante de una comunidad orientada por una meta práctica, ya sea como sujeto que maneja instrumentos con su cuerpo. Si se pasa por alto su relación con el mundo de la vida y se identifica la razón exclusivamente con ella, la ciencia queda apoyada en lo irracional y expuesta a una «pérdida de su significación vital» (Hua VI, 4).

Nuevas investigaciones sobre el tiempo ponen en primer plano el tema del presente viviente. La reducción no se detiene en el desvelamiento de una correlación entre el mundo y la vida trascendental. El futuro y el pasado tienen lugar dentro del presente viviente y los reencontramos dentro del presente viviente del mismo modo que reencontramos los objetos del mundo en la experiencia trascendental luego de la primera reducción trascendental: «El yo trascendental obtenido

ingenuamente debe él mismo de nuevo ser sometido a una reducción trascendental» (Hua XXXIV, 300 n.). En esta radicalización, la reducción remite el curso de la conciencia a una temporalización que se realiza en el presente viviente como «el 'protofenómeno' al que reconduce toda pregunta retrospectiva trascendental en el método de la reducción fenomenológica» (HuaMat VIII, 6). Se debe tener en cuenta que la indagación de la primigeneidad incluye no solo la referencia de la vida de la conciencia a su presente viviente, sino también la pregunta retrospectiva que procura desvelar la génesis constitutiva y reconstruir su comienzo (cf. HuaMat VIII, 279). De este modo se muestran otras manifestaciones de la temporalidad y la condición histórica del mundo de la vida.

Husserl retrocede hacia las condiciones de posibilidad de la historia, esto es, una protohistoria que se despliega sobre la tierra a través de una protogeneratividad. Pone de relieve un suelo (*Boden*) sobre el que se desarrolla la actividad humana. Por eso caracteriza la tierra con la imagen bíblica del arca, es decir, una embarcación que tiene la función de morada primigenia para la humanidad. La protohistoria está ligada también a una protogeneratividad (*Urgenerativität*) configurada por la sucesión de las generaciones y la alternancia de necesidades vitales y sus satisfacciones. La interrogación retrospectiva genética pone de manifiesto en última instancia habitualidades originarias no-adquiridas o instintos. Una intencionalidad universal de carácter instintivo está en la base de, y predelinea, la constitución de la naturaleza, la acción humana y la relación con el otro. Así, el yo se presenta como sujeto «de los instintos permanentes que son 'innatos' y anteceden a toda posible génesis» (Hua XV, 152). En la medida en que se traduce en sistemas kinestésicos e implica un principio de asociación de las afecciones, el impulso instintivo permite que cada sujeto lleve a cabo una constitución del mundo. Husserl observa que la pregunta retrospectiva nos conduce finalmente a una «protoestructura» (*Urstruktur*) configurada por la protohyle, la protokinestesia, el protosentir y el protoinstinto y en la que se encuentra «predelineada para mí la constitución

del mundo» (Hua XV, 385).

Sobre el fundamento de la tierra y del ramificado encadenamiento generativo se desarrolla, por medio de la institución de metas perdurables, una generatividad espiritual de orden superior ligada a metas que se sobreponen a la caducidad de las generaciones. El movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación del sentido constituye el a priori universal de la historia: «Este es el a priori histórico concreto que abarca todo ente en el devenir y ser devenido histórico en su ser esencial como tradición y transmitiente» (Hua VI, 380). Husserl distingue, frente a una «primera historicidad», una «segunda historicidad» (Hua XXIX, 40 s.) que surge en Grecia con la aparición de la filosofía y la ciencia. Frente a las otras tradiciones, la nueva tradicionalización de la teoría hace surgir una comunalización de nueva índole porque su tendencia a la extensión carece de límites en la medida en que incluye a todos los hombres. Con ello aparece una generatividad universal frente a las limitadas formas culturales prefilosóficas que se caracterizan por dar lugar a productos culturales que tienen una existencia pasajera. Las adquisiciones filosóficas y científicas son imperecederas. Lo que se adquiere como idénticamente repetible sirve como base para la producción de idealidades de nivel superior, y esto se repite indefinidamente en dirección a una verdad incondicionada en tanto meta inalcanzable. Se esboza así como campo de trabajo un horizonte de tareas infinitas, y se genera un nuevo tipo de humanidad que vive en un movimiento desde la razón latente a la razón patente. Así se produce «una revolución en la historicidad, que, en adelante, es la historia del dejar-de-ser la humanidad finita en el llegar-a-ser la humanidad de tareas infinitas» (Hua VI, 325).

En el terreno de la razón práctica, toda la humanidad ha de alcanzar una felicidad progresiva y mayor posible en la que cada hombre tiene su parte en la medida en que contribuye al creciente valor y armonía del todo mediante un vínculo de amor y comunidad de trabajo: «Al imperativo categórico del sujeto singular es inherente aspirar a esta más elevada forma de

comunidad y a esta más elevada forma del ser singular y la *vida singular como funcionario de una comunidad ética*» (Hua XLII, 315 s.; cf. 332). La dimensión axiológico-práctica de la razón establece fines últimos asociados, junto con una comunidad de la verdad, con una comunidad del amor en el marco de una teleología que orienta la vida humana.

El último tema mencionado en el plan sistemático es «Los problemas teleológicos y los problemas de Dios». Si la constitución del mundo fuera solo un hecho casual y perecedero que puede terminar en un caos, la vida humana estaría afectada por una carencia de sentido. Por eso se debe postular una garantía del sentido de la vida: «*Para poder creer en mí y mi verdadero yo y en un desarrollo en esa dirección, debo creer en Dios,* y en la medida en que lo hago, veo la conducción divina, el consejo de Dios, la admonición de Dios en mi vida» (Hua XLII, 255). Se trata de la creencia en una providencia que se sobrepone a toda desdicha o irracionalidad, y que opera como una contrapartida para que «no deba situarse sobre toda vida humana el insoportable lema: en última instancia todo es en vano» (Hua XLII, 254).

En su último texto fechado, de julio y agosto de 1937, «Teleología en la historia de la filosofía» (Hua XXIX, 362-420), Husserl esclarece el sentido y la motivación histórica de la vocación del filósofo. Considera que para todos los auténticos filósofos, a pesar de la pluralidad de los sistemas, siempre se trató de «la» filosofía, y añade que ello solo fue posible porque de alguna manera, ya sea consciente o tácitamente, adoptaron, a partir de la tradición filosófica en la que se encontraron, la representación conductora de una filosofía en singular. La unidad de la filosofía se muestra en la circunstancia de que todos por vocación siguen el proyecto predado a partir de la protoinstitución, es decir, vislumbran una meta idéntica y creen poder cumplir la tarea planteada por ella. La historia en un primer sentido de historia de hechos —sentido que es necesariamente el primero para nosotros— sustenta otra historia más profunda y más significativa que está en juego cuando se habla de las «ideas» como fuerzas en la historia y de una

teleología que la rige internamente.

Husserl falleció en Friburgo el 28 de abril de 1938. Su legado consistente en 40.000 páginas de manuscritos en taquigrafía pudo ser trasladado a la Universidad de Lovaina, donde al año siguiente se fundó el Archivo Husserl y se inició la transcripción en vista de la ulterior publicación.

6. **BIBLIOGRAFÍA**

BERNET, Rudolf, KERN, Iso y MARBACH, Eduard. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner, 1989.

GARCÍA BARÓ, Miguel. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta, Madrid, 1999.

LUFT, Sebastian y WHERLE, Maren (eds.), *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, J. B. Metzler, 2017.

MOHANTY, J. N. *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*. New Haven/London, Yale University Press, 2008.

— *Edmund Husserl's Freiburg Years 1916-1938*. New Haven/London, Yale University Press, 2011.

SAN MARTÍN SALA, Javier. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid, Trotta, 2015.

SERRANO DE HARO, Agustín. *Paseo Filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid, Trotta, 2016.

Los escritos de Edmund Husserl

JETHRO BRAVO GONZÁLEZ

Los escritos de Edmund Husserl han aparecido desde fines del siglo XIX hasta el año 2020 con regularidad y sin dejar de presentar significativas novedades. Este hecho no tiene parangón en la historia de la filosofía y de las letras, y será difícil de igualar si consideramos la originalidad de los textos. La fenomenología de Husserl ha modificado el sentido, el planteamiento de los problemas y el método de la filosofía de manera radical y constante.

1. **ESCRITOS PUBLICADOS EN VIDA DE HUSSERL**

Antes de la edición póstuma de sus textos, conocida como Husserliana, Husserl publicó en vida siete libros, un ensayo de largo aliento, una serie de artículos y textos menos ambiciosos. Uno de los libros se imprimió tres veces más en una nueva edición y el otro dos más en la misma edición. Los textos restantes sólo vieron una impresión en vida de Husserl. Estas publicaciones son la base de la primera recepción de su pensamiento. Aparecieron en un periodo de cuarenta y cinco años, de 1891 hasta 1936.

Las dos obras reimpresas en vida de Husserl fueron *Investigaciones lógicas* e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*.1 *IL* se publicó en dos tomos; el primero apareció en 1900 y el segundo en 1901. El libro primero de *Ideas* se publicó en 1913 en el primer volumen del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, fundado por Husserl, Alexander Pfänder, Johannes Daubert y Moritz Geiger. Husserl tenía planeados dos libros más de *Ideas*: el segundo con investigaciones particulares y la explicación de la relación de la fenomenología con las ciencias; el tercero sobre la relación de la fenomenología con la filosofía. Sin embargo, estos dos últimos libros no se publicaron; el tercero ni siquiera fue redactado.

IL e *Ideas* I fueron los textos de Husserl con más repercusión antes de su muerte en 1938. Con el tomo primero de *IL* Husserl

logró notoriedad filosófica, gracias a su refutación del psicologismo lógico. Con *Ideas* I, empero, se acentuó la polémica surgida en algunos de los lectores de las *IL* acerca de su tomo segundo, dedicado a investigaciones de teoría del conocimiento. Más tarde, Husserl modificaría la redacción del tomo segundo de *IL* según los avances de *Ideas* I. Las tres últimas reimpresiones de ese tomo segundo son de esta nueva redacción.

Antes de *IL* Husserl publicó *Filosofía de la Aritmética* en 1891, la obra basada en parte en su tesis de habilitación de 1887 *Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos*. Después de *IL* apareció en 1911 el largo ensayo titulado *Filosofía como ciencia estricta* en la nueva revista *Logos,* a petición de su fundador, el neokantiano Heinrich Rickert. Los tres primeros artículos de la serie conocida como *Renovación* se publicaron entre 1923 y 1924 en la revista japonesa homónima *The Kaizo*, a petición de su agente T. Akita. *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* apareció en 1928, editado realmente por la asistente privada de Husserl, Edith Stein, y sólo nominalmente por Martin Heidegger, en el mencionado *Anuario*. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* vio la luz en 1929, cuya redacción fue motivada por el trabajo asignado a otro de sus asistentes privados, Ludwig Landgrebe. Este tenía encomendada la tarea de editar textos de Husserl sobre lógica para su publicación en forma de libro. Sin embargo, esta edición se retrasaría hasta 1939, como veremos más adelante. *Meditaciones Cartesianas* fue publicado en 1931, a raíz de la invitación a impartir unas conferencias en el Auditorio Descartes de La Sorbona, en 1929. *Meditaciones Cartesianas* apareció en vida de Husserl sólo en traducción al francés por Gabrielle Peiffer y Emanuel Levinas en la editorial parisiense J. Vrin. El último libro publicado por Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, resultado de invitaciones a conferencias en Viena y Praga en 1935, se imprimió en 1936 en Belgrado, aunque incompleto y en un contexto muy adverso. Por un lado, el nacionalsocialismo llevaba tres años en el poder en Alemania, lo cual implicaba gran tensión política y social en Europa del Este. Porotro lado,

Heidegger, antiguo discípulo y colaborador de Husserl, dominaba en Alemania el panorama filosófico (Wagner, 1980, 363).2

2. LOS MANUSCRITOS DE HUSSERL Y SU CLASIFICACIÓN

Las publicaciones hechas en vida de Husserl dan una idea relativamente detallada de su pensamiento, la cual se aclara y profundiza en los manuscritos escritos a lo largo de su vida. Estos manuscritos son sobre todo de dos tipos: de cursos universitarios y de investigación. Husserl enseñó en tres universidades alemanas, Universidad de Halle (1887-1901), Gotinga (1901-1916) y Friburgo (1916-1928). Además, Husserl escribía con vehemencia y al paso de los años acumuló una cantidad enorme de textos, que se conocen como manuscritos de investigación.

Fue posible que Husserl escribiera miles de manuscritos por el uso de la estenografía o escritura compacta y rápida. Su estenografía es conocida como «Gabelsberger», por el apellido de su inventor, el muniqués Franz Xaver Gabelsberger. La Gabelsberger era muy empleada en la vida laboral, cultural y familiar de Alemania y Austria en tiempos de Husserl. Como otros estudiantes, Husserl hacía notas de clase con ella y durante su vida escribió preferentemente sus cartas con ella. Sin embargo, la estenografía no sólo facilita el registro externo y la comunicación entre sus conocedores, sino que también permite escribir lo pensado inmediatamente. De esta manera Husserl escribió muchos manuscritos de investigación, en los cuales adaptó la Gabelsberger a las necesidades de su escritura filosófica.

Los manuscritos de investigación fueron clasificados junto con los de las obras, lecciones y otros textos de Husserl en 1935, es decir, tres años antes de su muerte. La clasificación fue hecha por él mismo y por sus dos últimos asistentes privados, Ludwig Landgrebe y Eugen Fink. La clasificación representa una idea de la fenomenología (Sokolowski, 1964, 475).3 Tal idea se manifiesta en un orden temático de creciente profundización, cuyos apartados son los siguientes: «Fenomenología mundana», «La reducción», «Constitución del tiempo como constitución

formal», «Constitución primordial» y «Constitución intersubjetiva». Además de estos apartados, en la clasificación existe una sección para «Lecciones y conferencias». Con el tiempo se agregaron las siguientes: «Autógrafos», «Manuscritos de Bernau»; «Copias de transcripciones antes de 1938»; «Transcripciones»; «Manuscritos deotros autores»; «Apuntes de Husserl en las lecciones de sus maestros Brentano y Weierstraß»; «Correspondencia» y «Archivaria».

La importancia de sus manuscritos era clara para Husserl desde años atrás, cuando no se decidía a publicar y su cantidad no dejaba de aumentar: «la mayor parte de mi trabajo está en los manuscritos», decía en 1922; valoración que repetiría en los años treinta, a pesar de sus publicaciones de 1929 y 1931. Con el fin de dar a conocer su trabajo, Husserl comisionaba a sus asistentes privados con la edición de textos sobre ciertos temas. Este es el origen de *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de 1928. El segundo libro de *Ideas* estuvo también a cargo de Edith Stein. Fink y Roman Ingarden tuvieron a su cargo sendos libros sobre el tiempo. Landgrebe, como fue indicado, tenía asignado un libro sobre lógica, pero también la composición de manuscritos sobre la estructura de la conciencia. Sin embargo, la «montaña de manuscritos», como la llamaba Husserl, sólo podía ser trabajada con «sacrificio» como legado póstumo (HuaD, III.10, 243). En efecto, son aproximadamente 45,000 hojas en estenografía Gabelsberger personalizada (Van Breda, 1971, p. 8). Para Husserl se volvió una obligación dejar un «legado póstumo utilizable» a las generaciones futuras. Con ese fin, había puesto primero sus esperanzas en Heidegger y luego en Landgrebe. Finalmente, decidió educar, según sus propias palabras, a Fink desde 1929 (HuaD III.7, 89).

3. EL RESCATE DEL LEGADO PÓSTUMO Y LA FUNDACIÓN DE LOS ARCHIVOS HUSSERL

3.1. La esperanza de Praga

Fink no sólo estaría a cargo de la conservación y transcripción de los manuscritos, sino también de su composición literaria para futuras publicaciones. En un

Memorandum «según datos del Dr. Eugen Fink», en el cual se justifica y explica la ordenación de 1935, así como el modo de transcribir la estenografía personalizada de Husserl a escritura normal, se afirma que los textos hasta ahora publicados son «discursos del método», cuyo auténtico desarrollo se encuentra en los manuscritos; «es decir, el destino de la fenomenología como fundamentación de una filosofía científica depende del destino de los manuscritos». Husserl se expresaba en términos similares a Fink: «pienso que mi legado no se perderá. Tengo por muy necesario, y por lo menos para mí muy necesario, avanzar sostenidamente en las exposiciones concretas y no satisfacerme con líneas directrices y meros bosquejos.» (HuaD III.4, 306)

En el *Memorandum* se dice que la conservación y transcripción de los textos corren peligro, pues están en papel viejo, estenografía anticuada y personalizada. Sin embargo, también se alude a un peligro mucho mayor. Es de entender que la existencia de textos de un filósofo de orígenes judíos estaba seriamente amenazada en la Alemania nacionalsocialista. Esta amenaza se había vuelto patente con las quemas de libros de 1933. En 1934, Husserl hablaba de salvar su legado de la desaparición (HuaD III.9, 113).4 En 1935, año de la clasificación de los manuscritos, entraron en vigor las leyes raciales de Núremberg. Si en los años previos podía Husserl albergar la intención, así fuera menguante, de poner a salvo sus manuscritos en Alemania, en 1935 habría abandonado esa idea.

La protección de los manuscritos parecía, en cambio, posible en Praga, en la capital de la Checoslovaquia gobernada por el antiguo amigo Husserl, Tomáš Garrigue Masaryk (HuaD III.9, 241). También Landgrebe se había habilitado en 1935 en la Universidad Alemana de Praga y el mismo año se había fundado el Círculo Filosófico de Praga, del cual fungía como uno de sus secretarios el mismo Landgrebe. De acuerdo con Landgrebe, la tarea más importante del Círculo era hacer accesibles los manuscritos inéditos de Husserl. Con el fin de clasificar los manuscritos, Landgrebe obtuvo una beca y viajó a Friburgo. Allí, Husserl, Fink y Landgrebe establecieron la clasificación de

los manuscritos (HuaD III.4, 115). Les tomó tan sólo tres semanas, pues Husserl ya se había ocupado con Fink, desde 1933, del principio de ordenación y hasta de alguna cuestión práctica: «él [Husserl] había comprendido que este principio sólo podía ser estático, es decir, la clasificación en temas principales» (Landgrebe, 1988, 24-25).

3.2. **El abandono de la esperanza de Praga y la primera publicación del legado póstumo**

La transcripción de los estenogramas de Husserl a escritura normal y su publicación eran dos de las tareas del Círculo Filosófico de Praga. Estas tareas, además, daban sustento a la posibilidad de fundar un Archivo Husserl. De este archivo se imaginaba Husserl como su primer director (HuaD III.9, 452). Husserl firmó un contrato, mandado desde Praga a Friburgo, para acordar las condiciones de trabajo con los manuscritos y su publicación (Patocka, 1999, 217). A fines de 1935 Husserl viajó a Viena y en seguida a Praga para dar conferencias, de las cuales surgiría su última obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en 1936, como ya se mencionó.

Con el viaje a Praga los Husserl esperaban comenzar su exilio. Sin embargo, esto no se cumplió. Por un lado, fue imposible para Husserl conseguir un ingreso estable. A sus setenta y seis años tampoco estaba dispuesto a asumir responsabilidades docentes. Por otro lado, crecía la amenaza de una invasión alemana de Checoslovaquia. En 1937, año de la muerte de Masaryk, Husserl tuvo que desistir de la esperanza de Praga. La invasión alemana se precipitó en los años siguientes en dos etapas. La primera, en 1938, implicó la anexión de los Sudetes. La segunda, en 1939, incluyó la anexión de Praga y de la región de Moravia, en una de cuyas ciudades, Proßnitz (Prostějov en checo), había nacido Husserl en 1859.

A pesar de todo, la primera publicación del legado póstumo de Husserl se realizó todavía en Praga. Fue lograda por el Círculo el año de la invasión alemana. Se publicó la obra trabajada a lo largo de varios años por Landgrebe bajo la supervisión de Husserl. Llevaría el título final de *Experiencia y juicio: investigaciones sobre la genealogía de la lógica*. La obra se

imprimió pero no se vendió en el continente europeo: los nazis ordenaron el reciclado del papel de los ejemplares (Landgrebe, 1969, V). Con todo en contra, la editorial aún pudo mandar doscientos ejemplares a Inglaterra y a los Estados Unidos.5

A *Experiencia y Juicio* de 1939 debían seguir otras tres publicaciones del legado póstumo: la segunda, dedicada a la experiencia del mundo y a los problemas del horizonte, la tercera, a los problemas sobre el tiempo y la cuarta a la antropología.6 La invasión nazi canceló cualquier posibilidad de continuar esta edición. Sin embargo, todavía en 1939, Fink logró publicar un par de textos breves de Husserl en diferentes revistas: «La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional» y el «Proyecto de un prólogo para las *Investigaciones lógicas*». En los años cuarenta también aparecieron manuscritos en la revista *Philosophy and Phenomenological Research*, fundada por el ex-estudiante de Husserl, Marvin Farber, en los Estados Unidos. También se publicaron otros manuscritos en un tomo de 1946 editado por el mismo Farber: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*.

En todo caso, en 1937, el destino del legado póstumo de Husserl, y con él el de la fenomenología misma, se había vuelto completamente incierto.

4. EL RENACIMIENTO DE LA ESPERANZA EN BÉLGICA: EL RESCATE DE LOS MANUSCRITOS

Husserl había sido un empedernido fumador y bebedor de café toda su vida. En una foto de sus últimos años aparece aún con pipa (Sepp, 1988, 394).7 El tabaco le había causado intoxicaciones, incluida hospitalización. Aunque sus pulmones estaban irremediablemente dañados, su muerte fue causada por una típica caída de la vejez en el baño. Husserl perdió la vida en abril de 1938.8

Con la muerte de Husserl, el destino de su legado póstumo quedaba en manos de su esposa, Malvine Husserl. Sus hijos, Gerhardt y Elli, ya estaban exiliados en los Estados Unidos. Fink, Josephine Näpple, la ama de llaves de Malvine, y Adelgundis Jägerschmidt, una antigua alumna de Husserl y monja benedictina en un claustro de las afueras de Friburgo, eran la

única ayuda de Malvine. El mundo circundante era cada vez más hostil. En 1937, todavía en vida de Husserl, la pareja había tenido que mudarse de domicilio a causa de un oficial de la SS, que habitaba en el piso superior de su edificio. La última residencia de los Husserl estaría en la calle «esquina bonita» (Hua III.3, 311).

El estado de indefensión del legado póstumo de Husserl en la Alemania nazi presagiaba su destrucción. Sin embargo, el mismo año de la muerte de Husserl un joven franciscano de veintisiete años viajó de Lovaina a Friburgo con el fin de estudiar algunos manuscritos inéditos para su tesis doctoral y, quizá, publicar algunos de ellos. Años después, el franciscano interpretaría su viaje como una tarea asignada por Dios (Van Breda, 1959, 116).

Accidente o providencia, Hermann Leo Van Breda tenía además las facultades prácticas necesarias para salvar los manuscritos. En tres maletas, los 45,000 estenogramas viajaron de Friburgo a la embajada belga en Berlín.9 Después, dejaron Alemania a través de la valija diplomática y llegaron a salvo a Lovaina en noviembre de 1938; a ellos seguirían, por medios convencionales, la biblioteca personal de Husserl y otros bienes. Los manuscritos en Praga llegaron en mayo y junio de 1939, también a través del servicio diplomático belga. El 15 de marzo de 1939 la Alemania nazi había anexionado Checoslovaquia.10

5. LA FUNDACIÓN DEL ARCHIVO HUSSERL EN LOVAINA

Van Breda estudiaba en la Universidad de Lovaina y el director de su Instituto Superior de Filosofía era León Nöel. Gracias a Nöel, la Fundación Francqui otorgó, el 27 de octubre de 1938, financiación por dos años para la transcripción y edición de los manuscritos inéditos de Husserl. Van Breda, por su parte, consiguió los servicios de Fink y de Landgrebe. El primer Archivo Husserl había sido fundado.

Durante 1939 y hasta mayo de 1940 Fink y Landgrebe trabajaron en el Archivo. El 10 de mayo de 1940 Alemania invadió Bélgica, y los transcriptores-editores, alemán uno y austriaco el otro, fueron aislados por las autoridades belgas para su internamiento en el sur de Francia. La pronta capitulación belga, sin embargo, lo evitó. De vuelta en el Archivo, Fink y

Landgrebe levantaron sospechas en las autoridades invasoras, por lo cual emigraron a Alemania. Van Breda, quien había dejado el Archivo para alistarse en el ejército belga, lo encontró intacto a su regreso. Bajo la ocupación los manuscritos tuvieron que ocultarse de nuevo.11

El trabajo en los manuscritos continuó improvisadamente. En 1942, Van Breda logró la colaboración de Gertrude y Stephan Strasser, un matrimonio de austriacos judíos exiliado en Bélgica. Terminada la guerra, llegaría el matrimonio de Marly y Walter Biemel. Los dos habían sido estudiantes de Heidegger en Friburgo de 1942 a 1944. La financiación para los trabajos del Archivo se obtuvo de nuevo con la Fundación Francqui, después con los familiares de Van Breda y la empresa británica UNILEVER; posteriormente con otras fundaciones belgas.12 Una vez terminada la guerra, Van Breda firmó un contrato con la editorial neerlandesa Martinus Nijhoff para la publicación de los manuscritos. La editorial sugirió al franciscano que buscara financiación con la recientemente fundada UNESCO, pues la organización política cumpliría de este modo con su función restaurativa de la cultura. Nijhoff fue reemplazada en los años ochenta por Kluwer, la cual pertenece actualmente a Springer (Vongehr, 2007, 85).

6. OTROS ARCHIVOS: ESTADOS UNIDOS, ALEMANIA Y FRANCIA

Al Archivo Husserl de Lovaina se fueron sumando otros con el paso del tiempo. Van Breda enfrentó tempranamente la oposición de Fink y de Marvin Farber. Fink y Farber tenían criterios editoriales diferentes a los de él, y contaban con el apoyo inicial del hijo de Husserl. Con la edición de los manuscritos en mente, además, Fink y Farber habían fundado la Sociedad Internacional de Fenomenología en los Estados Unidos. De la querella surgió en 1947 el Archivo Husserl de Búfalo, que duró hasta los años setenta. Este Archivo sirvió también como el primer respaldo no europeo de los manuscritos en copias microfilmadas. Estas copias fueron solicitadas por Van Breda a un monasterio neerlandés en el contexto de la Guerra Fría (Biemel, 1996, 481).

El mismo Fink fundaría el primer Archivo Husserl en Alemania en 1950 en la Universidad de Friburgo. Este archivo no tuvo, empero, facultades editoriales al comienzo. El segundo Archivo Husserl alemán se fundó en Colonia, en 1951, con la finalidad de restablecer los contactos internacionales perdidos durante el régimen nazi. Este archivo tuvo responsabilidades editoriales desde su fundación (Biemel, 2001, 55-56). A Colonia siguieron París en 1957 (con un antecedente en Estrasburgo) y Nueva York en 1966.13 Estos archivos no tienen, hasta la fecha, facultades editoriales.

7. CRITERIOS EDITORIALES DE LA EDICIÓN DE LOS TEXTOS DE HUSSERL

La clasificación creada por Husserl, Landgrebe y Fink en 1935 sirve a los intereses de los filósofos pero no a los de los editores. Por eso, Van Breda tuvo que crear un plan de publicación. Según éste, debían aparecer primero las obras inéditas y las lecciones sintéticas y claras; después, los manuscritos de investigación (Van Breda, 1973: ix ss.).14 Posteriormente, el plan incluiría la edición crítica de las obras publicadas por Husserl. En cambio, Fink y el grupo de Farber querían seguir la directriz establecida por la publicación de *Experiencia y Juicio* en Praga, es decir, la publicación de manuscritos de investigación de la última etapa de trabajo de Husserl.

El plan de Van Breda es propicio a la comprensión y a la divulgación del pensamiento de Husserl. Con él también tuvo que ver el diferendo con Fink, pues Van Breda evitaba así la discusión acerca de la calificación de sus editores para el trabajo de los manuscritos de investigación, los cuales representan la tarea más ardua de edición. La postura de Fink, por otro lado, expresa la significación dada a la última etapa de investigación de Husserl por sus alumnos. En 1939, por ejemplo, otro alumno de Husserl de los tiempos de Gotinga, Jean Héring, se manifestaba de manera análoga a Fink sobre el legado póstumo de Husserl (Héring, 1939, 371).

Sin embargo, Van Breda logró el triunfo de su plan con el apoyo de Malvine. De este modo han sido publicados desde 1950 hasta 2020 múltiples tomos del legado póstumo de

Husserl. El plan inicial de Van Breda implicó que la publicación en ediciones críticas de las obras publicadas en vida por Husserl tardara veintinueve años. En los restantes treinta y nueve años de la edición se ha continuado la publicación de las lecciones y los manuscritos de investigación. En general, la publicación ha sido constante y ordenada, con periodos de entre dos y cuatro años entre cada tomo y sólo con algunos desfases en su orden numérico. A la fecha han participado treinta y seis editores.15

La edición de los manuscritos tiene una serie principal, llamada Husserliana, y dos subseries, denominadas Materialen y Dokumente. Las publicaciones son generalmente ediciones críticas, es decir, consideran la reconstrucción del texto original, la referencia de modificaciones hechas por Husserl, la inclusión de textos complementarios, la consignación de su ubicación en la clasificación de los manuscritos y una introducción editorial con la historia de los textos y la exposición de sus temas (Boehm, 1967, 1-9).

En Husserliana han aparecido a la fecha cuarenta y tres tomos. En ella se incluyen las obras publicadas y no publicadas por Husserl, lecciones, conferencias y manuscritos de investigación. En Materialen se han publicado nueve tomos. Estos tomos contienen lecciones, con una excepción de manuscritos de investigación. En Dokumente han aparecido catorce tomos. Diez tomos de correspondencia, la *Sexta Meditación Cartesiana* escrita por Fink y comentada por Husserl, una cronología de la vida y obra de Husserl elaborada por Karl Schuhmann, una recopilación bibliográfica hecha por Steven Spileers y la tesis doctoral de Winthrop Bell, dedicada a la teoría del conocimiento de Josiah Royce, dirigida y anotada por Husserl.

8. **LOS TOMOS DE LAS OBRAS REUNIDAS DE HUSSERL Y SU IMPORTANCIA**

Con la publicación de las obras reunidas de Husserl se inicia la segunda etapa de recepción de su pensamiento. Los tomos hasta ahora publicados permiten tener una idea mucho más precisa de los temas de la fenomenología. De los libros publicados por Husserl, el primero de ellos, *Filosofía de la*

aritmética, aparece acompañado de la tesis de habilitación de Husserl. En el tomo dedicado a *IL* se pueden comparar sus dos redacciones y consultar múltiples textos complementarios, entre los cuales destacan dos fragmentos para un prólogo. *Ideas* I se puede estudiar con las anotaciones de Husserl a sus ejemplares y con una gran cantidad de textos adicionales. *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* está contenido en un mismo tomo con los manuscritos de 1905 escritos por Husserl en Seefeld, en los cuales Husserl identifica el primer uso correcto del método de la reducción (HuaD I, 92). *Meditaciones Cartesianas* aparece por vez primera en su redacción alemana original junto con el texto de las conferencias impartidas por Husserl en 1929 en el auditorio Descartes de La Sorbona. El texto de *La crisis* ha sido publicado en su totalidad y con un tomo de textos complementarios.

De las obras redactadas por Husserl pero no publicadas por él aparecerá dentro de poco la versión original de *Ideas* II, de la cual sólo se podía consultar en la misma colección una versión muy modificada por Edith Stein. Por otro lado, tanto en la serie Husserliana como en la subserie Materialen se pueden estudiar lecciones de los diferentes periodos universitarios de Husserl, por ejemplo, las lecciones *Lógica y teoría del conocimiento de 1906/7*, donde Husserl expone por vez primera el método de la reducción y las lecciones conocidas como *La idea de la fenomenología* de 1907, de las cuales se suele pensar que contienen la primera exposición de la reducción. También son dignas de mención las lecciones *Introducción a la fenomenología del conocimiento* de 1909, las cuales representan un mejor substituto por su cercanía temporal y conceptual del libro tercero de *Ideas* que el comúnmente aceptado, es decir, que las lecciones de 1923/24 sobre filosofía primera.16 En total han aparecido veintidós tomos con textos de lecciones, catorce en la serie principal y ocho en Materialen. Las lecciones sobre lógica, teoría y fenomenología del conocimiento provienen de la etapa temprana de la Universidad de Halle y de la intermedia de Gotinga; las de filosofía, ética, psicología y sus relaciones con la fenomenología, así como las de fenomenología y análisis

fenomenológicos particulares como la constitución de la naturaleza y el espíritu, la conciencia interna del tiempo y las síntesis activas y pasivas, provienen en su mayoría de la etapa de Gotinga y de la tardía de la Universidad de Friburgo.

Los manuscritos de investigación han sido publicados hasta ahora en veinte tomos de recopilaciones. Diecinueve en la serie principal y uno en la subserie Materialen. De ellos se pueden destacar los tres recientes semitomos dedicados a la estructura de la conciencia, que contienen, entre otros textos, los manuscritos trabajados por Landgrebe, aunque en un orden temático establecido por los editores, a saber, según los dominios del entendimiento, el sentimiento y la voluntad; los tres extensos tomos dedicados a la intersubjetividad, en los cuales se documenta el periodo de 1905 a 1935, y un tomo sobre el idealismo trascendental derivado de los análisis fenomenológicos. Los otros temas de estas recopilaciones son: estudios sobre geometría y aritmética; la fantasía, la conciencia de imagen y el recuerdo; la conciencia interna del tiempo; la reducción; la percepción y la atención; el mundo de la vida; la teoría del juicio; la teoría de la esencia y de la variación eidética; y los llamados por los editores problemas límites de la fenomenología, es decir, el inconsciente, el instinto y la metafísica.

Otros textos publicados en la serie principal son tres recopilaciones de ensayos, reseñas y conferencias escritas por Husserl entre 1890 y 1937. Actualmente se espera, además de la mencionada versión original de *Ideas* II, una recopilación sobre la constitución del espacio y la edición crítica de *Experiencia y juicio*. A la serie de Materialen se agregará igualmente en poco tiempo un décimo tomo con la lección *Introducción a la fenomenología* impartida por Husserl en 1912, que es la base de la redacción de *Ideas* I.

Con la publicación de los manuscritos inéditos y con las ediciones críticas de los textos publicados por Husserl se ha enriquecido la idea de la fenomenología y se han abierto nuevas posibilidades de investigación. Los inéditos presentan tratamientos circunstanciados de temas que ya aparecen en el

horizonte de los libros publicados por Husserl. Ejemplos de estos temas son la experiencia corporal, la constitución intersubjetiva, los actos de la emoción y de la voluntad, y las síntesis pasivas y activas. Por otro lado, se han puesto de relieve las contribuciones de Husserl a otros campos, como la teoría de la ciencia, la ontología, la lógica, la epistemología, la metafísica, las humanidades y la psicología. En fin, con las obras completas de Husserl la fenomenología y el pensamiento de Husserl han tenido un renacimiento mundial.17

9. ALGUNAS DIFICULTADES DEL ESTUDIO DE LAS OBRAS REUNIDAS DE HUSSERL

A pesar de la admirable dedicación de Van Breda y el trabajo crecientemente profesional de los editores de la Husserliana hay problemas en la edición de las obras reunidas de Husserl, los cuales exigen atención al estudioso. La serie Husserliana y la subserie Materialen contienen tanto lecciones como manuscritos de investigación, de modo que el único criterio para distinguirlas es extrínseco a los textos principales. A diferencia de la serie de Husserliana, los volúmenes de Materialen tienen generalmente una introducción más breve, sobre todo archivística, y menos textos complementarios.18 Estos dos factores, al parecer, condicionaron la rápida publicación de los tomos de Materialen, pues tan solo en cuatro años, de 2001 a 2005, aparecieron sus primeros siete tomos. Sin embargo, la creación de una subserie da la falsa impresión de que los textos publicados en ella son de menor valor.

Otro problema es la dispersión de las lecciones en la serie Husserliana y Materialen. Este problema está en parte relacionado con las recopilaciones de manuscritos de investigación. Estas recopilaciones se basan en el criterio del editor de turno, lo que ha implicado en ocasiones la fragmentación de las lecciones.19 Pero este problema representa sólo una molestia organizativa, la cual, por lo demás, no se puede eludir consultando el orden de los manuscritos en los archivos, pues Husserl también solía fragmentar sus lecciones según sus intereses de investigación. Un problema más difícil es que las recopilaciones de los editores de las obras completas

pueden ofrecer perspectivas no presentes en la clasificación original de los manuscritos.

La publicación de los textos en la serie principal Husserliana en orden numérico transmite la también falsa idea de que todos ellos son de una misma clase y merecen la misma valoración y estudio.20 Contra esto hay que tener en cuenta qué tipo de texto se ha elegido y en qué año fue redactado por Husserl. Respecto de la dificultad de los textos, el lector podrá notar que las obras publicadas por Husserl son mucho más que discursos del método.

Otros errores a evitar son la desvalorización de las obras terminadas a favor de bosquejos de textos, es decir, sobre todo a favor de los manuscritos de investigación, así como creer que las lecciones sólo tienen un carácter «popular» y «general», error en el que cayó Roman Ingarden.21 Los manuscritos de investigación son los textos más problemáticos de Husserl, mientras que las lecciones son más accesibles y sirvieron a veces a Husserl para la redacción de sus obras. De esto último son un ejemplo, además de las lecciones ya mencionadas utilizadas para la redacción de *Ideas* I, las referidas de 1909 para *La filosofía como ciencia estricta*. Las conferencias también merecen un juicio similar al de las lecciones, como lo muestran las mencionadas de la Sorbona, que fueron la base para la redacción de *Meditaciones Cartesianas*.

Sin embargo, los manuscritos no se volverán prescindibles por su publicación y por el estudio informado de la serie de obras reunidas editada en los archivos. No sólo muchos permanecen inéditos, sino que, como se aludió, el orden legado por Husserl expresa intenciones filosóficas que los volúmenes publicados no necesariamente recogen.22

El proyecto digitalHusserl de los Archivos de Lovaina, hecho público en abril de 2021, permitirá la consulta del orden legado por Husserl y el trabajo directo con la totalidad de los manuscritos desde cualquier lugar del mundo: https://hiw.kuleuven.be/digitalhusserl/

10. **REFERENCIAS**

Memorandum, Struktur der Manuskripte in Husserl-Archiv.

Carpeta en el Archivo Husserl, Colonia. El *Memorandum* fue escrito entre 1935 y 1939, pues en él se hace mención a la pronta aparición de *Experiencia y Juicio*.

BOEHM, Rudolf. (1967).«Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke. Hinweise für die Herausgeber». 9 pp. En folder del Archivo Husserl de Colonia.

BIEMEL, Walter. (2001). «Zur Gründung des Kölner Husserl-Archivs. Die Bedeutung eines Traumes.» *Studia Phaenomenologica* 1 (3-4), pp. 39-61. Bucarest, Rumanía: Humanitas.

— (1996). «Dank an Löwen. Erinnerungen an die Zeit von 1945-1952». *Gesammelte Schriften* (Bd. I), pp. 473-500. Stuttgart, Alemania: Frommann-Holzboog.

— (1989). «Louvain: la Montagne Magique Phenomenologique». En *Husserl. Collectif sous la direction de Elain Escoubas et Marc Richir* (pp. 207-218). Grenoble, Francia: Jerome Millon.

— (1968). «Einleitung des Herausgebers». Husserliana IX: *Phänomenologische Psychologie*. La Haya, Holanda: MartinusNijhoff.

COURTINE, Jean Francois.(1989). «Fondation et protofondation des Archives-Husserl à Paris.» En *Husserl. Collectif sous la direction de Elain Escoubas et Marc Richir*. (pp.199-205). Grenoble, Francia: Jerom Million.

HERING, Jean.(1939). «La Phénoménologie il y'a trente ans. Souvenirs et réflexions de un étudiante de 1909». *Revue Internationale de Philosophie.* (Vol 1, no. 2), pp. 366-373.

HORSTEN, Toon.(2018). *De redding van het Husserl-archief*. Amberes, Bélgica: Horsten & Vrijdag.

INGARDEN, Roman.(1998). «Über die gegenwärtigen Aufgaben der Phänomenologie.«En *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Gesammelte Werke. Hrsg. Galewicz, W. Band 5. Tubinga, Alemania: De Gruyter.

JAEGERSCHMID, Adelgundis. (2001). «Conversations with Edmund Husserl, 1931-1938». *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (I), pp. 331-350. Seattle, Estados Unidos: Noesis.

KERN, Iso. (2019). «Important aspects of Edmund Husserl's phenomenology and phenomenological philosophy that could not be known through Husserl´s own publications during his lifetime.» *Journal of Philosophical Investigations*. *Vol.13* (Issue 28), pp. 109-125. Iran: University of Tabriz-Iran.

LANDGREBE, L. (1988). «Erinnerungen an meinen Weg zu Edmund Husserl und an die Zusammenarbeit mit ihm». En Sepp, Hans R. (ed.). *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (pp. 20-26). Friburgo/Munich, Alemania: Karl Alber.

— (1969). «Vorwort des Herausgebers». En Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Hamburgo, Alemania: Classen.

— (1939). «Vorwort des Herausgebers». En Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Praga, Checoslovaquia: Academia.

LOHMAR, Dieter. (1996). «Zur der Entstehung und den Ausgangs materialen von Edmund Husserls Werk Erfahrung und Urteil». *Husserl-Studies 13*, pp. 31-71.

LUFT, Sebastian.(2004). «Die Archivierung des husserlschen Nachlasses 1933-1935» *Husserl-Studies 20*, pp. 1-13.

MELLE, Ullrich.(2005). «Die Husserl-Edition. Ihre Wirkungsgeschichte und die Rezeption des Nachlasses.» *Editionen.* En Sell, Anette (ed.). *Wandeln und Wirkung*. (Editio. Suplemento 25). Alemania: De Gruyter.

PATOCKA, Jan. (1999). *Texte. Dokumente. Bibliographie*. Ludger Hagedorn, L., Sepp, H. R. (eds.). Quellen, Band 2. Orbis Phaenomenologicus. Friburgo, Alemania: Karl Alber.

SEPP, Hans-Reiner. (1988). *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Friburgo/Munich, Alemania:Verlag Karl Alber.

SOKOLOWSKI, Robert. (1964). «The Husserl Archives and the Edition of Husserls Works». *The New Scholasticism*. American Catholical Philosophical Association.

SANDMEYER, Bob. (2010). *Husserl's Constitutive Phenomenology. Its Problems and Promise*. Nueva York, Estados Unidos:Routledge.

SCHUHMMAN, Karl.(1988). «Malvine Husserls, Skizze eines

Lebenbildes von E. Husserl'». *Husserl Studies 5*, pp. 105-125.

VAN BREDA, Leo. (2007). «Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserls-Archivs». En Vongehr, Thomas (ed.). *Geschichte des Husserl-Archivs* (pp. 1-37). Dordrecht, Holanda: Springer. El texto aparece igualmente en el original francés y en traducción inglesa. Su primera publicación es de 1959, en Van Breda, H.L., Jacques, T. (eds.). *Husserl et la Pensée Moderne*. Phaenomenologica 2. La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff. Hay traducción al español: «El rescate del legado husserliano y la fundación del Archivo Husserl» de Xavier Escribano en *Revista de Occidente 344* (enero 2010).

— (1973). «Préface». *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. Stephan Strasser. Husserliana I. La Haya, Holanda:MartinusNijhoff.

— (1971). «Laudatio prof. fink en prof. landgrebe». *academischetijdingen*. No. 7 y 8. Mayo. Katholieke Universiteit Leuven.

— (1959). «Geist und Bedeutung des Husserl-Archivs». En Van Breda, H.L., Taminiaux, J. (eds.). *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil Commémoratif publié à l´occasion du centenaire de la naissance du philosph* (pp. 116-122). Phaenomenologica 4. La Haya, Holanda: Nijhoff.

— (1947). «Das Husserl Archiv in Löwen». *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 2. H. 1: 172-176. Alemania: Klostermann.

VAN BREDA, Leo y BOEHM, Rudolph. (1962). «Aus dem Husserl-Archiv zu Löwen». *Philosophische Jahrbuch*. 2 (241-252). Friburgo, Alemania: Karl Alber.

VONGEHR, Thomas. (2007). «Kurze Geschichte des Husserl-Archivs in Leuven und der Husserl-Edition». En Vongehr, T. (ed.). *Geschichte des Husserl-Archivs* (71-98). Dordrecht, Holanda: Springer.

WAGNER, Hans.(1980). «Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass». *Kritische Philosophie*. (362-396). Wurzburgo, Alemania: Königshausen-Neumann.

1 El número romano «I» no pertenece al título de la obra, por lo que no se debe poner en cursivas. El modo usual de referirse a la obra es, sin embargo, y en casi todos los idiomas, el incorrecto con el número en cursiva.

2 Sobre la edición de *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* cfr., Melle, 2005, p. 224.

3 Un informe detallado del surgimiento de esta clasificación se encuentra en Luft, 2004.

4 En 1935, Malvine Husserl utiliza la misma palabra (HuaD III.3, 299; HuaDIII.4, 207). Parece que los libros de Husserl no estuvieron en algún índice nazi de libros prohibidos; por ejemplo, sus libros se podían comprar en 1943 en librerías de viejo. (Walter Biemel compró ese año la serie completa del *Anuario de filosofía y filosofía fenomenológica*, editado por Husserl, cfr., 1989, p. 208). A la prohibición no escapó, como veremos, *Experiencia y juicio*.

5 *Experiencia y Juicio* no es, sin embargo, un libro escrito sólo por Husserl, sino que, como Landgrebe mismo informa en su presentación, él redactó la introducción y contribuyó a su estilo (Landgrebe, 1939, viii-x; cfr. Lohmar, 1996).

6 Comunicación de Jean Héring, antiguo alumno de Husserl, a una antigua alumna de Husserl, Hedwig Conrad-Martius (Patocka, 1999, 250).

7 Sin «estimulantes», nos dice Karl Schuhmann, era difícil para Husserl trabajar o alcanzar el «furor filosófico» con el que acumuló tantos manuscritos (HuaDIII.10, 39, 36 y ss.).

8 La caída le produjo pleuritis. Se trata de una inflamación de las membranas circundantes a los pulmones, en el caso de Husserl causada por el golpe de la caída. Es de pensar que su estado de fumador no le haya ayudado a la recuperación. En todo caso, su enfermedad se extendió, cruelmente, ocho meses. Esta duración tan larga fue un misterio para los doctores mismos (Jaegerschimdt, 2001, 345).

9 En 2018 apareció una novela en neerlandés sobre el rescate de los manuscritos escrita por ToonHorsten.

10 La narración a detalle se encuentra en Van Breda, 2007. Según Biemel la idea de la valija diplomática la obtuvo Van

Breda por asociación con el caso del carrillón de la Universidad de Lovaina, trasladado en partes en valija diplomática desde los EEUU después de la Primera Guerra Mundial (Biemel, 1996, 475; 2001, 45), pero Van Breda presenta la idea como una ocurrencia momentánea (2007, 17). Malvine también fue rescatada por Van Breda; aunque no pudo dejar Europa hasta terminada la guerra, para reunirse con sus hijos en Estados Unidos.

11 De acuerdo con Biemel los manuscritos se repartieron en diferentes lugares de Bélgica (2001, 46).

12 Van Breda consiguió un precio especial para la mantequilla de UNILEVER (Biemel, 2001, 53). Los padres de Van Breda eran comerciantes de harina, lo que pudo haber facilitado la obtención del precio (44).

13 Biemel menciona Filadelfia (Hua IX: xvi). Sobre los Archivos Husserl en Francia cfr., Courtine, 1989.

14 Cfr., Boehm, 1967: 1; Melle, 2005: 224 ss.

15 El primer editor de textos de Husserl fue —si omitimos a Husserl mismo—, Malvine, quien corrigió las pruebas de imprenta de la primera edición de *IL* (Schuhmann, 1988, 105). A ella seguirían los asistentes privados de Husserl.

16 La obra publicada que corresponde a *Ideas* III en la serie Husserliana es, en realidad, un fragmento del libro segundo redactado por Husserl.

17 Biemel habla de un renacimiento mundial que no se podía esperar cuando se fundó el Archivo de Lovaina (1996, 473). De este renacimiento es parte importante el resurgimiento de *La crisis*, la cual tuvo una gran recepción tras su publicación en Husserliana (483). Una perspectiva de los temas vueltos visibles por la publicación de las obras completas de Husserl es la reciente de Iso Kern (2019), también editor de la Husserliana.

18 Estos criterios parecen ser más bien pragmáticos, pues así se evitaban algunos años de edición crítica y de trabajo filosófico-histórico en un contexto de creciente incertidumbre sobre la conclusión de la edición de las obras reunidas de Husserl, en lo cual tuvo no poca influencia la actitud de los responsables de la financiación (Melle, 2005, 235 ss.).

19 «Mucho tiempo se editó literalmente 'sin plan', es decir, nadie seguía un plan editorial establecido. Qué edición se preparaba dependía entre otras cosas de la especialización y de los intereses del editor encargado.» (Melle, 2005, 235); y de cierta manera todavía se seguía haciendo en 2005 respecto de la selección de textos (233). La duración de las financiaciones también tiene un papel importante (*ibid.*) De la edición fue crítico temprano Roman Ingarden (1998).

20 A pesar de la advertencia de Van Breda sobre el carácter meramente práctico de esa numeración (1973, xi).

21 Ingarden, 1998, 227.

22 No sólo hablo por experiencia personal, sino que ese es el criterio de la conservación del orden de 1935 en los archivos (Van Breda-Boehm, 1962, 243). Bob Sandmeyer tuvo una experiencia similar durante su estancia en los archivos (2010, xi-xii). Ingarden también se había expresado sobre este problema, pero en relación con los anexos de los tomos (1998, 229).

La fenomenología y la lógica

MIGUEL GARCÍA-BARÓ
Univ. Pontificia Comillas

1. LO CRUCIAL DE INVESTIGACIONES LÓGICAS

Debería sorprender al lector desprevenido el título mismo del gran libro (*opus imperfectum*, sin embargo) con el que se repite siempre[1] que irrumpió la fenomenología en el orbe de la inteligencia: *Investigaciones lógicas*. ¿Es que acaso se trata de un trabajo en una parcela muy concreta del dominio de la filosofía? Si es así, ¿cómo puede ser que se atribuya a este texto una importancia metódica y ontológica tan grande como para sostener que, ya en él, la fenomenología ofrece una posibilidad inédita a la filosofía primera?

La respuesta ha de ir en dos direcciones. En primer lugar, lo que Husserl se propuso era, ciertamente, fundar la *lógica pura* de la única manera en que esta, que es en realidad autofundante, en opinión del Husserl de 1900, está carente de algún apoyo. Si de veras la lógica pura es ya filosofía primera debido a su carácter de ciencia autofundada, lo único que puede necesitar es una defensa de su condición contra los que la impugnan.[2] Las líneas de esta estrategia serán también dos: por un lado, deberá defenderse que si el material de la lógica pura es *ideal*, no hay razones válidas para impugnar que existan los entes ideales (habrá, en este sentido, que esbozar los principios de una ontología general, que deje espacio para, al menos, lo *real* y lo *ideal*, sean cuales sean las regiones de lo uno y de lo otro). Por otra parte, cabe la defensa de una doctrina sobre el conocimiento humano que logra probar que este alcanza entes ideales (y que muestre cómo los alcanza).

Esto último nos introduce en la segunda dirección por la que unas *investigaciones lógicas* consiguen la repercusión extraordinaria que de hecho a la larga tuvieron sobre el trabajo en filosofía primera y sobre las mismas filosofías segundas. En efecto, abrir la cuestión de la epistemología de lo ideal comporta plantear las líneas maestras de toda la teoría de la

verdad. Si la defensa en ontología de que realmente hay seres ideales exige diseñar toda la ontología, el problema de la teoría de la verdad acrecentará su campo inevitablemente, hasta universalizarlo por completo. Es posible no construir toda la ontología a la vez que se defiende que haya en ella un capítulo sobre los entes ideales; no es posible iluminar la teoría de la verdad acerca de estos sin construir la teoría de la verdad acerca de lo no ideal, o sea, de lo real. Ya se verá mejor cómo la índole de lo ideal implica esta tesis, pero por ahora baste considerar un único aspecto del complejo asunto: que es preciso conocer lo real para introducirse en el conocimiento de lo ideal.

En consecuencia, las *Investigaciones lógicas* de Husserl aspiraban 1) a contener un bosquejo de la lógica pura como ciencia primera, independiente y de universal aplicación; 2) un mapa suficiente de cuanto además se deba llamar también lógica -y esto concierne en primer término a una doctrina sobre el lenguaje-; pero, sobre todo, 3) estaban dedicadas a la cuestión decisiva de *cómo se vive la verdad*. El filósofo, estricto discípulo del peculiar empirista que fue Franz Brentano, pretendía, después de haber descrito las bases de la fenomenología (o psicognosia) acerca de lo numérico (piénsese que, sin conjuntos, no habría luego conceptos), extender a algo aún más abarcante su trabajo. En esta ocasión, pese a la voluntad tan expresa de defender la posibilidad y diseñar la estructura de la lógica pura como disciplina capital de la filosofía primera, de lo que se trataba en realidad, en último término, era de la teoría general de la verdad. Y no se podrá discutir que tal teoría pertenece a la esencia de la filosofía primera si es que no es, más bien, toda ella. Precisamente que es toda ella fue la tesis posterior, progresiva, de la maduración de la *fenomenología* en el espíritu de Husserl.

De aquí que los éxitos y los fracasos de las *Investigaciones lógicas* determinen el núcleo mismo de la historia de la fenomenología.3

2. EL DOMINIO DE LO LÓGICO

¿Hay una definición fundamental de lo lógico que pueda servirnos para entender la expresión *lógica pura*?4 Lo

primariamente lógico es un conjunto infinito de *verdades*: las *verdades acerca de las verdades*, y no acerca de las cosas que mientan las verdades (y que se llaman, mejor que *cosas*,5 *situaciones* o *estados de cosas*6). Incluso si fuera preciso disponer también de un tercer nivel (verdades sobre las verdades acerca de verdades, por ejemplo, en la forma de un teorema de incompletud), caería dentro del dominio de lo lógico. Pero del estudio directo de las verdades sobre verdades se desprende algo aún más interesante: las verdades en cuanto tales, como *entes* y no primariamente consideradas en su relación con los estados de cosas, también han de entrar en el mismo terreno de lo lógico.7 Y este se ampliará finalmente con las *partes* y con las *tramas* de todo ente lógico que admite aquellas o que entre en estas (clásicamente, *conceptos, juicios y argumentos*, solo que tomando también en consideración las *partes sincategoremáticas*de todo este material, o sea, por ejemplo, las formas *sujeto, predicado, juntor, cuantor, identificador…*).8

La averiguación capital de las investigaciones de Husserl estribó en la evidencia de que toda verdad formalmente tal es de suyo un *ente ideal*, que se puede denominar *Satz*, *proposición*, como hacía la *Wissenschaftslehre* de Bolzano; pero que, en otro sentido, como las proposiciones son *intelligibilia* por principio, aunque infinitas caigan fuera de la capacidad cognoscitiva humana, es muy adecuado llamarlas *Sinne, sentidos*; y, en tercer lugar, puesto que no hay verdad que no se refiera inteligiblemente a un estado de cosas, también merecen las verdades el nombre de *Bedeutungen, significados*.9

La segunda averiguación fundamental consiste en comprender que una misma proposición -que ya, por tanto, *se entiende* desde el principio- puede usarse de dos formas: un sujeto puede mentar con ella algo que aún no conoce y que ni siquiera sabe si se da, pero también puede recoger con ese mismo sentido lo que de alguna manera «ve» que sí se da, y, en este caso, sabe que esa proposición es verdadera. El primer uso tiene algo de vacío, de no estar manejando más que un puro signo que lleva en la dirección en que luego se hallará o no se hallará el *estado de cosas posible* que está entendido en la mera

proposición. Cuando se manifiesta, sea ello como quiera, que ese estado de cosas ocurre efectivamente y que ocurre tal y como estaba captado o significado, entendido, en la proposición, esta, que permanece idéntica y conserva, pues, idéntico su sentido, experimenta un curioso *llenado* gracias a otra operación del sujeto. Ya este no se limita a entender una proposición e ir en busca de saber si es verdadera, sino que experimenta que las cosas son de verdad tal y como las entendía la proposición. La metáfora platónica habla aquí de que ese sujeto *intuye* el estado de cosas y es como si libara en él, gracias a su intuición, el sentido que realmente tiene, y que ve además ahora (en una segunda intuición apenas notable) que se adecua, que se ajusta, mejor dicho, que es idénticamente el mismo que el sentido de la proposición no acompañada de intuición. El *sentido intuitivo* de las cosas es aquí el mismo que el sentido meramente significativo que he dado a mis palabras (si es que las he dicho, escrito o imaginado) antes de mirar cómo estaban las cosas. No se quiere decir, en absoluto, que tenga primacía filosófica, ontológica, epistemológica el sentido meramente significativo, de modo que conocer sea siempre llenar con una intuición en general un sentido vacío y previo. Más bien es evidente que ocurre al revés: porque intuimos muy variadamente *lo que existe*, libamos —permítaseme repetir la metáfora— su sentido, su verdad, y luego la expresamos, quizá, con palabras de cualquier lengua para informar o incitar a la investigación a otros.10

Un complemento de esta averiguación es el que comprende que quien dispone de meros sentidos vacíos (*simbólicos*, suele decir también Husserl) suele experimentar un impulso teleológico a *llenarlos* intuitivamente. Los actos solo simbólicos de un sujeto tienden de suyo a la visión real de las cosas, y en este caso hablar de *intentio* no es solo hablar de *mención*. La *razón* consiste precisamente tanto en esta teleología como, sobre todo, en la capacidad de vivir toda clase de *intuiciones* en un número no sistemáticamente y a priori determinable de campos y de modos.

La identidad entre el sentido que ya tienen las meras referencias simbólicas a las cosas y el que tienen las intuiciones

correspondientes es de hecho una base muy sólida para la tesis de la idealidad de todo el inmenso dominio de lo que ya antes definí como *lógico*. No se trata de mera semejanza, de alguna clase de parecido, sino de plena y evidente identidad. Lo que encuentro, aunque desborde o quede falto respecto de lo que busco, contiene sin duda un núcleo principal de sentido por el que lo reconozco como *eso mismo* que buscaba. Quien echa mano al bolsillo a ver si tropieza con cien táleros, o encuentra exactamente lo que buscaba o no encuentra (exactamente) lo que buscaba. Hay dos actos: uno de mero pensar y otro de intuir (pensando), pero los dos contienen de alguna manera el mismo sentido. Este es, pues, parece que ha de decirse, la *especie* ideal bajo la que caen estos dos actos tan diferentes; aunque sería más exacto decir no que un acto tiene su sentido, que es individuo de esa especie, y el otro tiene también su propio sentido peculiar y particular, asimismo individuo evidente de la misma especie; lo adecuado sería en realidad decir que dos o más, infinitos, actos posibles de infinitas subjetividades posibles, humanas y no humanas, comparten el mismo sentido idéntico. Sin embargo, una tesis central en las *Investigaciones* de Husserl, debida a un prejuicio empirista, herencia de un Brentano que ya estaba negado en lo más importantes por las tesis que antes se han alcanzado, es que cada acto individual tiene un contenido plenamente individual, de donde se sigue la tercera tesis fundamental del gran libro de Husserl: que lo lógico es siempre ideal en el sentido de las *especies* y los *géneros*, mientras que en las vidas, y más exactamente, en las conciencias de los sujetos inteligentes, hay actos psíquicos en cuyo contenido real, o sea, entre cuyas partes constitutivas, se encuentran *individuos* de los sentidos lógicos, ya sea dentro de intuiciones, ya sea dentro de meros actos de mención vacía o simbólica (a los que Husserl termina llamando, en la Investigación Sexta,11 *Signifikationen*, que es palabra que ya se ve que no podemos traducir sin caer en graves equívocos).

La cuarta averiguación básica de las *Investigaciones lógicas* corre en paralelo a las referidas a los fundamentos de la lógica pura, pero es su respaldo ontológico decisivo; y dice que hay

que conservar la antigua distinción entre entidades particulares o singulares y entidades universales. Estas segundas son géneros y especies *de las primeras*. La tarea que aquí se sugiere que emprendamos es la de 1) entender exactamente el sentido del término *especie*; 2) comprobar si hay algo en el ente particular —quizá su *principium individuationis*— que no sea individuo de especie alguna; 3) precisar si hay especies que no sean del dominio de lo lógico. Esto tercero es evidente, puesto que las especies bajo las que caen las cosas reales no son sentidos lógicos, sino las antiguas formas de los platónicos y los aristotélicos (sin precisar cómo sería su estatuto contemporáneo). Los perros son ejemplos de *perro*, no del concepto de perro. Pero aparece entonces el problema 4) de caracterizar en qué relación están las especies no lógicas con las especies lógicas.

3. **LAS BASES TEÓRICAS DE LA FENOMENOLOGÍA COMO PSICOGNOSIA**

Este formidable panorama de investigaciones abiertas no pudo ser acometido por entero en el momento inaugural de redactar *Investigaciones lógicas*. ¿Por dónde comenzar? Cabe, desde luego, precisar más cuáles deberán ser las partes del sistema de la lógica pura; pero lo más fecundo filosóficamente sin duda que es penetrar en la cuestión esencial acerca de cómo se vive la verdad. Al acometerla, aquello con lo que primero se tropieza —o aquello de que primero se dispone— son, evidentemente, las exigencias que planteaba el programa brentaniano general de filosofía primera, ya que este no tiene por qué alterarse por completo debido a las averiguaciones que han llevado tan cerca de Bolzano e incluso de los temas de la Escolástica leibniziana y medieval.

En este caso particular se da el mayor contraste posible entre la vida y la verdad, o sea, entre una vivencia de un sujeto y un objeto ideal, específico y hecho del material del *lektón* o *significado*. La tensión no se podría incrementar, salvo si nos refiriéramos a la vivencia que pretenda intuir perceptivamente a Dios mismo.

La clave del análisis brentaniano de la vida está en la tesis de

que todo acto psíquico es intencional; pero inmediatamente añadía Brentano que también hace referencia *en parergoi* a sí mismo, esta vez sin intencionalidad alguna, sino simplemente porque vivir una mención intencional es ya idénticamente representársela, juzgarla y estimarla. No ocurre que haya cuatro vivencias en este caso, sino solo una, que es representación12 de una verdad lógica y, simultáneamente y en unidad, autopresentación, autojuicio y autoestimación. A lo que sigue la decisiva tercera afirmación: lo presente como vivencia es real exactamente en la medida en que es fenómeno, mientras que lo representado intencionalmente nunca es real tal y como es fenómeno. Naturalmente, se trata del prejuicio que Brentano creía aristotélico, cuando la verdad es que es un residuo de empirismo mezclado con reminiscencias cartesianas. En efecto, esta tercera tesis se refería a la percepción externa o de cosas, que es*inadecuada*, pero a la que se tenía por modo básico de la vida de la conciencia. En realidad, Aristóteles, como es sabido, tenía a la percepción de los sensibles propios por adecuada y certísima; pero Brentano había prescindido de las *formas* y de su actualización en el alma. Lo que restaba era, para no caer en el escepticismo, sostener que la autoconciencia no intencional es certeza perfecta y, por tanto, contacto perfecto con algo real. La vida misma quedaba así privilegiada como manifestación de lo real inmediato y, mejor dicho, como autorrevelación adecuada y apodíctica,13 por más que Brentano introdujera factores perturbadores ahí mismo, como, sobre todo, la seguridad de que una vivencia, un acto psíquico, es necesariamente un accidente de un yo-sustancia, de modo que este yo de alguna manera ha de estar contenido dentro de su accidente del momento —por más que sea muy claro que un yo así captado tan solo puede consistir en algo como un foco vidente vacío de todo contenido propio—.14

El dato es, sin embargo, que este acto mío mienta, incluso «perceptiva», inmejorablemente, digamos que el principio de contradicción. Cualquiera diría que es tan cierto que lo percibo como que él es un sentido verdadero; cualquiera diría también que es tan directa la donación intuitiva del principio de

contradicción como la donación intuitiva de mi entenderlo y afirmarlo. Pero la admisión de ello significa reconocer que el ser ideal existe tanto y tan intuitiva y directamente ante nosotros como el ser real de nuestra conciencia.

Exactamente en esta coyuntura decidió Husserl permanecer acogido a Brentano (y anticipar de algún modo a Henry). Un motivo que pienso que fue determinante de esta opción está en haber supuesto casi de entrada y con débil justificación que *todo ser ideal es especie de algún ser real posible*; más aún: que toda especie ideal que conozca alguien supone el conocimiento en esa misma subjetividad de al menos un singular real que caiga bajo la especie ideal del caso. Aunque se haya así distanciado el pensamiento de Aristóteles desde el punto de vista de la ontología, parece quedar con él desde el punto de vista de la gnoseología. Por tanto, algo fundamental del programa brentaniano puede desarrollarse ahora, incluso habiendo concedido al adversario (Bolzano, Frege y, en definitiva, las secuelas de Leibniz) que de verdad *son* en alguna forma incluso los sentidos lógicos ideales y específicos.

En el fondo de la solución que ensayó Husserl ya en 1900 se encuentra la anticipación de la que adoptará como definitiva en las lecciones y los escritos tardíos sobre filosofía de lo lógico.

Esa alambicada solución pasa por mantener 1) que en la vivencia que capta intuitivamente algo lógico no hay ninguna parte que sea ella misma de la naturaleza óntico de lo lógico; 2) que hay una primacía epistémica radical en el modo en que se nos abre nuestra vida subjetiva, respecto del modo en que se nos abre *todo* lo que no es ella misma ni está *dentro* de ella misma como su contenido. Aún en otras palabras: todas mis vivencias son *inmanentes* al conocimiento mío de ellas, pero cuanto no es vivencia mía *trasciende* del acto de mi conocimiento (de un modo o análogo o idéntico a como trasciende de mis actos de mera significación o de imaginación).

Con estas bases, estamos ya en condiciones de establecer la pieza clave de la doctrina general de *Investigaciones lógicas*: *nada de la vivencia es parte de su objeto intencional y nada del objeto intencional es parte de la vivencia.*15 Pero como la vivencia y toda

su riqueza interna es inmanente, la certeza auténtica, la adecuación, la apodicticidad están de su lado. Los singulares no inmanentes a mi vida de conciencia -fundamentalmente, las cosas del mundo- carecen de estas marcas de primacía epistémica. Su percepción es siempre inadecuada, nunca apodíctica, jamás cierta; no en el sentido de que no sea percepción la de las cosas, sino en el de que, incluso llamándose así y no pudiendo ser mejorada por ninguna aproximación a la cosa misma que cumpla mejor el sentido intencional y teleológico de la visión de las cosas, puede ocurrir que no haya más que un espejismo, o también que la realidad en el mundo difiera *toto caelo* del fenómeno «presente» -aunque trascendente- a la percepción.

La consecuencia es que solo sabemos con certeza que existe nuestra propia vida de conciencia, en el terreno de los singulares. Y, por otra parte, hemos tenido que admitir que hay certeza de, al menos, un conjunto de verdades lógicas —lo que implica la existencia ideal de sus partes y sus tramas—.

De hecho, lo que hay es probabilidad alta de que las realidades del mundo existan, pero no como nos las da la intuición de cosas, sino como nos las presenta la ciencia de la naturaleza (que a su vez solo es una hipótesis altamente probable). Pero lo único salvado de todo peligro de escepticismo es mi conciencia, o, por mejor decir, la conciencia intencional, junto con todas sus partes inmanentes, a la que se añade en ciertas condiciones la representación *yo* (que, pese al *dictum* de Kant y a la afirmación de Brentano, no se ve —o no veía Husserl en 1900— que tenga que acompañar a todos mis actos).

Solo ahora estamos en condiciones de presentar una doctrina sobre la verdad lógica, o sea, sobre la percepción de una verdad lógica. Como aquí no se nos da un singular, sino una especie ideal, aunque el término sea algo bárbaro y propio de quien conoce mal la historia de la filosofía, hablaremos de *percepción categorial*, que, para el caso de la comprensión judicativa de algo como el principio de contradicción, se denomina más exactamente *Einsicht*, penetración intuitiva y, quizá, intelección (a fin de cuentas, acabaremos diciendo que se trata de un acto

no de la sensibilidad sino del *entendimiento*).

4. LA INTELECCIÓN, SUS SUPUESTOS Y SUS LABERINTOS TEÓRICOS

El primer punto de tal doctrina señala que una auténtica intelección no cabe que no esté vivencialmente basada en una auténtica, perfecta certeza sensible (aquí la palabra designa la conciencia intuitiva referida a cualquier singular, ya sea mundanal o inmanente). Una intuición imperfecta, sometida a la duda cartesiana posible, o sea, una intuición de cosas del mundo, no puede alimentar una intelección, en el modo peculiar en que solo se sube a lo específico, ideal y atemporal desde una previa conciencia de lo singular, real y temporal. Como Husserl decía, una *ideación* cualquiera necesita ser una a modo de *abstracción*: un *ascenso* a lo idéntico o específico entre un número cualquiera de singulares.

El material real de que puedo disponer es, siempre conforme a la teoría que voy desarrollando siguiendo a Husserl, tan solo la percepción adecuada de mis propios actos, o sea, un presente real de mi conciencia, una vivencia que se está dando (y siendo) en las condiciones epistémicas óptimas, o no habrá *intelección*, sino algo análogo a la *imaginación*, que apellidaré, claro, de *categorial*. Insisto sobre este punto crucial: la percepción categorial tiene que estar basada en la percepción adecuada de algún acto mío, o quizá de un conjunto de actos míos (si bien esto ya perjudica a la perfección del suelo sobre el que se edifica la abstracción, ya que tiene que intervenir la memoria, o sea, un modo de lo que en general quiso aquí llamar Husserl *imaginación*).16

Aplicamos, pues, un microscopio a un acto intencional de nosotros mismos. En él hay su cualidad, que permite que lo clasifiquemos, *grosso modo*, como objetivador o de orden superior, en el sentido de las *tomas de actitud*. No estamos interesados en este momento del acto.

Hay luego aquello que es responsable inmediato de que el acto sea intencional. Tenemos la desgracia de que Husserl decidió llamar a este momento capital *materia*.

Por fin, hay también sensaciones, sentimientos, mociones:

contenidos primarios. En general, la materia viene a recubrir interpretándolos y objetivándolos los contenidos primarios y, ante todo, las sensaciones y los fantasmas. Por ejemplo, si uno de tales contenidos es un matiz de color, gracias a la materia lograremos verlo extendido en una cosa del mundo.

Nuestra hipótesis exagera aquí las posibilidades del análisis *estático*, casi atómico, de una vivencia, a fin de obtener algunas herramientas que se difuminarían si tomáramos la conciencia en su primigenio fluir temporal.

Sobre esta base artificiosa, inmediatamente reconoceremos que de ningún objeto ideal hay sensación. A lo más, intuirlo puede ir acompañado de algún gusto o disgusto, que jamás atribuiremos a la constitución del objeto ideal en cuestión.

Por tanto, el resultado de esta excavación en la vivencia de intelección no puede ser otro que el reconocimiento en la *materia intencional* del peculiarísimo *singular* cuya especie es la verdad lógica que estamos captando.

Una comparación con lo que sucede en la percepción de una cosa del mundo perturbará, sin embargo, semejante logro. En efecto, si percibo un árbol, la materia intencional de mi acto no será un singular de árbol, sino del *concepto o sentido* del árbol singular que veo. El objeto intencional, o sea, ese árbol ahí, será el individuo de la especie árbol. ¿Qué relación se podrá establecer entre el sentido «árbol», que es una especie lógica, y la especie biológica *árbol*? ¿Será la primera lo que podemos entender de la segunda? Pero eso inteligible en la especie árbol, ¿no está realmente contenido en ella? Si, como parece, hay que contestar afirmativamente, entonces la vivencia de la percepción del árbol está a su vez contenida en cierto modo en el árbol visto. Así contravenimos la *diferencia fenomenológica* entre acto y objeto, pero, además, y esto tiene consecuencias mucho más graves todavía, asimilamos las cosas a los sentidos. Las cosas serían, en una repetición más elaborada de la audaz doctrina de George Berkeley, conglomerados de sentidos y de contenidos primarios objetivados, o sea, en definitiva, conjuntos de vivencias que interpretamos como estando limpiamente fuera de donde de verdad están, que es la conciencia. Solo que la cosa

exige un inacabamiento extraño, porque la integran también fantasmas objetivados, sentidos meramente simbólicos y hasta, con toda probabilidad, sentidos simbólicos que apenas se insinúan en la vivencia perceptiva —la cual, entre tanto, ha engordado bárbaramente en contenidos y amenaza con rehusarse, incluso *ad experimentum*, a ningún análisis fenomenológico estático—.17 Sin embargo, la descripción original de Husserl quiere decir que no podemos mentar en modo alguno un árbol sin utilizar el sentido lógico o concepto «árbol», del cual, y no del árbol mismo, vivimos un singular auténtico en la inmanencia de nuestra conciencia.

Es claro que no hay nombre en la lengua cotidiana para el presunto singular de la especie lógica concepto de árbol. En todo caso, habría que hablar de concepto singular «este árbol de ahí».

Recorramos en otro giro la misma descripción hipotética -que a primera vista parece extraordinariamente sensata-.

El sentido que acabo de llamar *concepto singular «este árbol de ahí»* ha hecho en la percepción del árbol el papel de un signo *formal*, o sea, de un signo que no está representado sino que representa sin más a ese árbol de ahí. Pero en el árbol singular no puede haber ninguna parte integrante que sea la especie biológica árbol, salvo que reintroduzcamos las *formas* aristotélicas, y en eso no piensa ni quiere pensar Husserl. ¿Qué podremos aducir para analizar en esta misma línea no la percepción singular del árbol en el mundo, sino la percepción categorial del concepto de árbol? Ahí tenemos un caso muy elemental de objeto lógico, quizá máximamente elemental. Un estado de cosas lógico supone conceptos, y los sentidos con que mentemos estados de cosas lógicos contendrán conceptos de conceptos; y… Mejor nos concentramos en el concepto de árbol.

Intentamos observar la materia intencional de esa percepción categorial. ¡No puede tratarse del singular del concepto de árbol, porque eso es lo que había en la percepción del árbol! Tiene entonces que ser el singular del concepto del concepto de árbol, por cuya mediación inadvertida (siempre *signum formale*) mentamos el concepto de árbol. Pero el problema es que este

concepto tiene que ser, *ex hypothesi*, el universal bajo el que caen cuantas materias intencionales puedan mentar árboles, tanto en actos simbólicos como en actos intuitivos. La *abstracción* o *ideación* gracias a la cual obtenemos (siempre *ex hypothesi*) el concepto de árbol tiene que haber comparado cierto conjunto de singulares suyos (y habrá prolongado esa comparación real, ese recurso *ad phantasmata*, como decían los escolásticos, con un indispensable tramo de *variación eidética*). Pero toda la teoría se derrumba si quitamos su base, que no es otra que la inmanencia certísima y real (apodíctica y adecuada) de los momentos de una vivencia nuestra en presente (la cualidad, la materia y los contenidos primarios). El árbol quizá no exista, pero sí, sin sombra de duda, las sensaciones que creo que se corresponden con sus cualidades sensibles, el carácter de *belief* propio de toda percepción y el hecho de que estoy mentando perceptivamente ese árbol, exista él o no: precisamente ese árbol singular. El *qué* inmanente de mi percepción es su *materia* (y queda aún mejor captada si digo que es el *como qué preciso*, o sea, el objeto mismo, restándole sus cualidades sensibles: el objeto inmanente).

Hasta aquí podemos llegar, pero obtenemos algo que no era lo que queríamos tener. El objeto inmanente sin sus cualidades sensibles es ya un objeto, aunque sea un sentido; es ya una parte de la cosa mentada, la cual de nuevo vuelve a tomar ante nosotros la condición de una parte de nuestra conciencia. En definitiva, no parece posible con ningún recurso tratar a la materia intencional como un singular fugaz, real, presente y solo perteneciente a la conciencia pero jamás al objeto.

Husserl no forzó hasta tan lejos su descripción, pero pueden caber muy pocas dudas respecto de que nuestra excavación está desembocando en la noción de *noema*, que precisamente no se encuentra en *Investigaciones lógicas* porque deshace la distinción tajante entre acto inmanente y objeto transcendente. Y ella es la herencia capital de Brentano (y del empirismo) en el Husserl aún discípulo.

Cuando se percibe un objeto lógico hay, además, otro problema laberíntico, sobre las hipótesis del Husserl

brentaniano. Y es que la percepción de un singular del mundo puede describirse como *intuitivamente llena* si la materia intencional está mentando el objeto justamente gracias a los contenidos primarios. Estos son *la plenificación intuitiva* del mero sentido, que está exactamente igual dentro de la mención meramente simbólica del mismo objeto. Viene a ocurrir con esta plétora intuitiva que el objeto del mundo casi se hace presente en la inmanencia de la conciencia, porque eso que miento (en el *como qué preciso* de la materia intencional de mi acto) está reflejado en mí al tener la inmanencia de mi conciencia los contenidos primarios, *proyecciones* psíquicas de las cualidades sensibles mundanales.18 El núcleo del objeto es el mismo en la cosa y en la conciencia (no se puede evitar esta terminología ya propia del Husserl no brentaniano); las cualidades sensibles de la cosa no están en la conciencia más que presentadas, proyectadas en los *contenidos primarios* (y el que reciban esta denominación es un indicio evidente de la proveniencia del realismo empirista que tiene la doctrina en sus fundamentos).

Pues bien, una intuición categorial cualquiera no puede plenificarse a base de ningún contenido primario. La diferencia que hay entre una verdad meramente pensada y la misma verdad como conocida no se encuentra en el sentido (en la materia intencional de cada uno de esos dos actos, porque es igual en ambos para que ambos mienten *idénticamente lo mismo*), pero desde luego que tampoco en algo así como que un teorema de pronto adquiera colores y formas sensibles ante mi conciencia. Se diría que se trata de estarlo ahora como enfocando mejor, gracias a una atención más intensa y seguramente a la ayuda de argumentos que lo demuestran y antes apenas recordaba.

Para este problema no tienen las *Investigaciones lógicas* una respuesta coherente, aunque sí un ensayo desesperado, que, en mi convicción, fue lo que más detenía a Husserl a la hora de permitir la publicación de la Investigación Sexta, que es el lugar donde se vuelca esta teoría.

Concentrémonos en una *intelección*, que es aquello cuya vivencia más importa describir bien. Puedo decir en general que

se trata de un cierto volverse vida mía la verdad inteligida, y que a este fenómeno magnífico lo llamamos por antonomasia *evidencia*.19 Pero ¿cómo puedo mentar -simbólica o intuitivamente- un estado de cosas lógico? Él contiene *formas lógicas* (la forma que pone como sujeto un concepto, la forma de la predicación, la forma adjetival en que hay que envolver otro concepto para que sea predicado…) en una síntesis peculiar. No puedo desarrollar otra estrategia que suponer individuos de estas formas lógicas en mi conciencia, y precisamente en la materia intencional de mi acto. Ella aquí no es un simple *como qué preciso* -si es que alguna vez puede ser tan simple ni siquiera en la más sencilla de las menciones de la sensibilidad-. Tiene que envolver singulares de las formas lógicas que configuran un material, un *como qué* complejo. La *intentionale Materie* resulta tener, en los actos categoriales o propios del entendimiento, *forma(s)* y … materia (*Stoff*).20 Solo que en la intelección no pasa como con la dudosa existencia real del árbol en el mundo: la verdad existe en el dominio óntico del ser ideal. No tiene sentido ponerla en duda, quizá porque ella, como le ocurre al principio de contradicción, es la condición de posibilidad para toda duda (*no* vaya a ser que en realidad tal cosa *no* exista…). Decir que es más adecuada y más apodíctica la certeza sobre mi acto (este modo de la proto-autoconciencia) que la evidencia del principio lógico parece algo imposible de defender. Sabemos el principio milenios antes de que sepamos nada sobre la materia y la forma de la materia intencional de un acto de la conciencia.

Husserl tiene que acudir a un expediente literalmente imposible, por más que se lo rodee de oscuridad terminológica. Pretende, en definitiva, que solo es una intelección aquel acto en el que va sintetizada con la mención de una verdad la reflexión sobre cómo realmente están en la inmanencia de la conciencia los singulares de las formas y las materias que se plasman en el objeto ideal, «*ahí fuera*» de mi conciencia y de toda conciencia: en la universalidad específica característica de todo lo ideal. Cuando la mención queda recubierta, plenificada por esta reflexión sobre su estructura inmanente, entonces podemos decir que las *esencias ideales*, los *objetos ideales* que

mentamos realmente subsisten en el dominio complejo de lo ideal. Nuestro acto de mención de veras *tiene esencia*, porque la estructura compleja de su materia intencional se deja intuir tal y como pensamos haberla vivido irreflexivamente.

La causa determinante de la imposibilidad de esta enrevesada doctrina está en que nadie podrá vivir jamás un singular de un objeto lógico si antes no lo ha ya percibido.

Y esta verdad refluye sobre el conjunto de las hipótesis de estirpe brentaniana en Husserl, porque se hará imprescindible sostener que para que haya menciones simbólicas ha de haber habido ya siempre antes las correspondientes intuiciones, al menos, desde luego, en el terreno de los actos intencionales sensoriales más sencillos. Justamente la comprensión de *Investigaciones lógicas* se ha solido ver impedida por la errónea idea de que conocer es siempre llenar intuitivamente una mención vacía. Esto solo ocurre con conocimientos más complicados que los elementales, cuando una combinación de sentidos busca su cumplimiento intuitivo. No pretendía el realista brentaniano que aún era Husserl que brotan de la conciencia los sentidos y luego salen a lo real (y a lo ideal) a ver si hallan sus correlatos. La doctrina era la inversa, aunque este fondo pusiera en dificultades extraordinarias e incluso insalvables a muchas descripciones acerca de cómo se viven verdades. Lo que Husserl pensaba que ocurría era que las asociaciones pasivas, estas sí propias, innatas como poderes en la conciencia, configuran los contenidos primarios (recuérdese: proyecciones del mundo en la conciencia, exactamente como las ideas simples de sensación en el empirismo clásico de John Locke, por ejemplo). Las asociaciones *crean formas de unidad*, *Gestalten* (como ha preferido la psicología llamarlas).21 Estas formas suministran las materias intencionales, por más que no se pueda explicar por qué tales materias inmanentes vienen a *captar objetivamente*, a *interpretar* como propiedades de las cosas sus proyecciones inmanentes (los contenidos primarios). Regresan estos rebotados al mundo (aunque es imposible comprobar cómo son las causas mundanales de las sensaciones, y si se les parecen o no) al transformarse las formas de unidad

asociativas en materias intencionales de los actos nacientes de la conciencia.

¿Cómo y de dónde surgirán las formas lógicas en tanto que singulares inmanentes en la conciencia? No cabe otra explicación que recurriendo a asociaciones pasivas siempre más complejas: asociaciones de productos de asociaciones. En algún momento, estas casi *notiones communes* del antiguo estoicismo pueden pasar a ser creaciones activas de la conciencia, o sea, formaciones ideales que construimos sin previas garantías intuitivas.

Pero en realidad es imposible cohonestar a Bolzano con Locke y con Brentano. Habría que echar mano de la divina providencia aún más audazmente de como Locke lo hizo en un trance muy semejante. La conciencia, que es una parte real del mundo real, va aquí logrando acceder a constructos inmanentes cada vez más complejos, que ella utiliza portentosamente para abrir ante sí el mundo. En este se hallan los correlatos de una gran cantidad de esos constructos subjetivos, más ciertos poderes reales que solo vislumbraremos al elaborar la ciencia cuasi exacta de la naturaleza. Pero sobre esta providencial correspondencia entre el mundo y la vida subjetiva (basada en que ambos entran en la misma totalidad real) viene luego el archimilagro de los entes ideales y el aún más sorprendente de las formas y de las verdades lógicas (formas tanto de lo real como de lo ideal). No es un reino de *esencias nominales*, en el sentido que este término tiene en el tercer libro del *Ensayo* de Locke, o sea, no es un simple aparato de ahorro del pensamiento y una red de clasificaciones pura y solamente humanas para simplificar en sentido pragmático nuestra relación tantas veces angustiosa con lo real. Que haya también esta especie de *harmonia praeestabilita* entre la conciencia y los universales es algo de lo que solo se puede responsabilizar a la providencia divina —quizá para reconocer en ella sencillamente el *logos-fuego* estoico—.

Lo ideal es intemporal y, por principio ontológico autoevidente, la existencia de lo intemporal no puede depender de la de lo real. Sí, quizá, su conocimiento, pero desde luego

que no su existencia. Yendo al fondo del asunto, lo intemporal, tal como lo ve el Husserl de *Investigaciones lógicas* en su relativa ingenuidad de matemático metido a filósofo, ni siquiera es eterno, es decir: no puede ser creado ni puede identificarse con la sabiduría divina. Es —Plotino, Leibniz y tantos otros se revolverían en sus tumbas de oír esto— un conjunto transfinito de *intelligibilia* que no requieren ninguna *intelligentia*.22 Y hay otra consecuencia más, que extrae el propio Husserl: la existencia ideal de una especie, sea lógica o sublógica (o sea, en este segundo caso, directamente una especie de realidades), no implica la existencia de ningún ente real.

En estas condiciones, podría entenderse que la existencia de lo real es producto de la divina causalidad (así realmente pensaban los brentanianos); pero el ensamblaje entre realidad e idealidad, ¿a qué se achacará?

5. **LAS ONTOLOGÍAS Y LA MONADOLOGÍA**

El fundamento del logos es, sin embargo, que *hay la verdad,* mejor dicho, *verdades*. Cuyo fundamento, a su vez, es la vivencia de la *necesidad*, en el modo de la imposición de lo que no cabe ignorar y lo que, en consecuencia, no cabe negar.

Si revisamos nuestro recorrido, caeremos en la cuenta de que hemos hallado las siguientes variantes de la imposición cognoscitiva: la que goza del privilegio máximo, del máximo valor epistémico, ha sido la autopercepción de la vivencia presente; hay luego la donación, aunque inadecuada y abierta a la posibilidad de la alucinación, de las cosas del mundo; hay después la percepción categorial de las especies de lo real; finalmente, la intelección lógica, o sea, la percepción categorial de las verdades sobre las verdades (y sus partes y tramas). No hace falta complicar la situación en las dos direcciones en las que de hecho lo está. Solo las menciono. Las percepciones se modifican en general en *imaginaciones* y dan lugar también a *significaciones*; por otra parte, hay la evidencia propia de los actos superpuestos a los objetivadores (los sentimientos intencionales y las voliciones), que se modalizan también en algo análogo a las imaginaciones y las significaciones.

La percepción de cosas ha sido considerada siempre por

Husserl lugar capital del origen de las descripciones fenomenológicas. En ella se encierran los actos y los momentos de acto que exigen ser considerados evidencias pre-predicativas, concernientes a los aspectos sensibles del mundo, pero también al cuerpo propio, a las variaciones subjetivas de la atención egoica y a los niveles elementales de la autoconciencia (sobre todo, a la llamada conciencia interna del tiempo, pero también a la asociación pasiva del protoespacio y a las incoaciones afectivas y pulsionales sobre las que vendrán los actos del sentimiento y de la voluntad); o sea, todo aquello que arriba acabo de clasificar dentro de las *autopercepciones*. Fijémonos ahora en el correlato intencional de las percepciones inadecuadas, o sea, en lo que suponemos ya siempre *cosas del mundo*.

La inadecuación de estas constantes percepciones afecta a la existencia de la cosa, pero no tanto, o en medida mucho menor, a su contenido. Las partes sensibles, por ejemplo, están evidentemente dadas, tanto si resultan serlo de un espejismo como si lo son de una cosa real. Lo importante es que se trata, con certeza, de *totalidades*, y allí donde hay totalidades hay también *necesidad intuitiva*. Esos todos que suponemos ser cosas siguen muchas reglas no solo para variar o para permanecer, sino simplemente para ser objetos de la conciencia. Las reglas de la variación, que excluyen infinidad de cambios una vez que se ha observado suficientemente el comportamiento del objeto a través del tiempo y considerando los cambios de cuanto lo rodea, se llaman en general *leyes causales*. Pero no solo hay aquí regularidades cuyos derechos epistémicos muestran que son solo leyes probables (la posible necesidad causal tiene bases impenetrables para nuestra conciencia, como ya observó Locke y, antes que él, el nominalismo); también se percibe (con un suplemento de variación eidética imaginativa, que da resultados opuestos a los que obtenemos acerca de la causalidad en su acepción normal o vulgar) ese otro componente del fenómeno que es la imposibilidad estricta de muchos otros cambios que son, sin embargo, lógicamente concebibles.

Pues bien, allí donde una variación en los objetos en torno o

de las demás partes del objeto va *necesariamente* acompañada de un cambio o en el objeto entero o en alguna de sus partes, y allí donde se comprende (se intelige) la imposibilidad real de otros cambios en principio lógicamente concebibles, se hace indispensable empezar a hablar de *especies* de todo eso que está vinculado por la *necesidad* y por la *imposibilidad*.

Hay que notar que estas necesidades y estas imposibilidades no son fenomenológicas sino precisa y claramente *ontológicas*. Se dan tanto en la inmanencia de la conciencia como en la transcendencia de todos los objetos posibles, incluidos los de los actos superpuestos a los objetivadores.23

He ahí la refutación definitiva del nominalismo y del empirismo, por más que desee un pensador -como el Husserl semi-brentaniano- insistir hasta el final en la superioridad epistémica de la autopercepción adecuada. Esta es donación originaria de algo singular (que llegará el momento de no llamar real o mundanal, sino más bien transcendental), y en ella, como en su centro, habrá que analizar si la condición de posibilidad de toda conciencia (y de toda autoconciencia) se da o solo deja que se la infiera. Husserl sostenía en 1900 que el privilegio de la percepción adecuada inmanente se debía a que había real identidad parcial entre ella y su objeto. No total, porque la percepción del acto tiene su propia materia intencional; pero sí parcial porque la plenitud intuitiva de esta percepción es la misma realidad del objeto mentado (o sea, todas las partes discernibles en el acto que percibo ahora en mí). Se pone, pues, de relieve, que el ideal epistémico es la presencia real del objeto *dentro* del acto que lo percibe, es decir, como parte auténtica de este acto. En él no hay contenidos primarios proyectados en la conciencia por la enigmática exterioridad (por las *cualidades* de las cosas del mundo, en el lenguaje de Locke).24

Por este camino se llegó enseguida a pensar la autoconciencia primordial, que es la conciencia interna del tiempo inmanente, como un acto *sin materia intencional porque no tiene contenidos primarios que aprehender*.25

Pero ahora nos interesa más la aniquilación del nominalismo,

logro capital de *Investigaciones lógicas* no siempre aprovechado por las generaciones posteriores de fenomenólogos.

Las conexiones necesarias entre objetos o partes de objetos no lo son sencillamente de tales objetos y tales partes suyas *como singulares*. Una conexión necesaria es la secuela de una ley *universal* que vincula a todos los entes de cierta *especie* con todos los entes de cierta *otra especie* (y aún es más exacto decir que el vínculo se da entre géneros de especies ínfimas). Es evidente que una necesidad afecta a *todos los singulares* de determinada *índole*, no por lo que tienen de singulares sino por aquello idéntico que comparten con todos los demás de su clase. Y si se insiste en que en la constitución de un singular no se halla un universal, habrá que decir que un vínculo necesario entre dos entes está sostenido en el hecho de que hay en ellos una parte que es *igual* a otra que hay en el otro. No idéntica, porque entonces los dos entes son parcialmente uno solo. Ahora bien, la igualdad es la singularización de una índole idéntica, o sea, de una *especie* (que es perfectamente concebible, incluso necesario, que tenga *géneros* por encima de ella, o sea, más universales que ella).26

Estos géneros y estas especies caen dentro de lo que enseguida llamó Husserl una *región óntica* (que es un género supremo en el que está vinculada una pluralidad de géneros supremos o *categorías*).27 El número de las regiones y la índole de las categorías que las integran deberá hallarse en descripciones fenomenológicas,28 no en deducciones a partir de la idea de un sistema completo de la razón. Las categorías de las regiones concretas son, pues, como estas mismas, algo así como hechos básicos de la estructura del ser y forman lo que es inevitable llamar en conjunto un muy complejo a priori material o sintético, pocas veces estudiado directa y verdaderamente, aunque es, justamente, *a priori* respecto de las exploraciones empíricas de las regiones ónticas, ya sean estas exploraciones científicas o precientíficas —y sea cual sea el ámbito cultural e histórico en que se produzcan—.

Pero en cuanto clasificamos universales en términos de especies ínfimas, géneros, diferencias específicas, categorías y

regiones, nos encontramos en una ontología que abarca por igual toda región *posible*. Son asuntos que se hallarán *en todos los mundos posibles*. Se trata, entonces, de la *ontología formal* y hemos puesto así el pie en el *sistema de la lógica pura*.

La misma conciencia, depurada de toda interpretación mundanal o real, es decir, considerada simplemente como *la verdad* de las regiones ónticas, no escapa al alcance de la ontología formal. Por grande que sea su diferencia óntica respecto de las regiones ónticas, incluso si de lo que se trata es de que la conciencia es *el ser* de todo lo ente, no cabe pretender que la descripción de ella (de lo noético tomado en la acepción más abarcante posible, en contraste con lo noemático también en su acepción más abarcante) queda al margen de la lógica. También ahí llega la ontología formal, por lo menos en amplísimos trechos de la vida transcendental.

Se reitera el problema capital de la crítica kantiana de la razón teorética: las categorías con las que se piensa lo transcendental no pueden diferir de aquellas con las que se piensa *todo*, aunque haya conocimiento transcendental y, sin embargo, esas mismas categorías no sirvan para conocer sino solo para pensar lo que transciende el fenómeno, lo que limita la naturaleza. El conocimiento transcendental es absoluto y obedece a las leyes del sistema de la lógica pura, pero hay que sostener que no es en última instancia conocimiento de lo absoluto.

Así también en Husserl. El término *ontología formal* no queda abandonado y su uso se prolonga hasta los textos que recogen las más tardías lecciones sobre la *lógica transcendental*. Esta es en verdad no tanto una lógica como la fenomenología genealógica (no simplemente estática) de lo lógico: busca lo prelógico entrando en las articulaciones de la vida transcendental reducida de toda mundanidad.29

Ese programa audaz sigue a la evidencia primordial de que en el conocimiento de un principio lógico, por ejemplo, la evidencia de que lo estoy conociendo (o sea, la autoevidencia de mi vida subjetiva ahora y transcurriendo en el tiempo suyo inmanente) es condición de la posibilidad de la evidencia que se

refiere al principio lógico del caso. Lo dado, la cosa misma, no es ni siquiera aquí una zona capital de un sistema de la lógica pura, sino *la intelección de una verdad perteneciente a la ontología formal*. La intelección es, formalmente considerada —no puedo no considerarla así, aunque sea en una primera reflexión objetivadora—, un *singular*, uno de los infinitos casos posibles, en infinitas vidas transcendentales posibles, de intelección del mismo principio. Este se integra en cierto modo en *mi* vida, que no puedo describir —ni vivir con esa mínima autoconciencia que hace del acto *mi* conocimiento ahora de una verdad lógica— si no describo al mismo tiempo el correlato vivido, el noema. Pero seguirá siendo cierto que el noema no vive y no conoce, ni siente, ni quiere, mientras que la noesis conoce y muy probablemente goza del hecho mismo de ser y aspira a prolongarse y extenderse a cualquier verdad. La descripción fenomenológica de mi vida transcendental no violará las leyes de la lógica pero jamás se entenderá a sí misma como una especificación, un caso concreto que se deriva de cierto sistema de la lógica pura.

Más aún: en *Investigaciones lógicas* se contempla el hecho indudable de que el más fugaz singular, justo porque siempre es ya una totalidad, posee sentido, y, por tanto, enunciar de él que existe, al menos como fenómeno, es ya siempre darle un nombre que atiende a su índole y predicar de él al menos un par de verdades (eso-deahí tiene tal índole y además está ahora existiendo al menos como fenómeno ante mi percepción). Estas verdades son de nuevo objetos ideales, especies de los innumerables actos que podrían haber percibido lo que casualmente solo yo he percibido.30 No hay, pues, *hecho, ni mundanal ni transcendental*, al que no correspondan al menos dos verdades, y estas, como todas las verdades, son sentidos lógicos, específicos e ideales.

Los singulares que fácticamente existen podrán poseer un núcleo puro, una *x*, que no se agote en tener cierto sentido, sino que sea algo así como el soporte ignoto de ese sentido (la sustancia y la esencia real, para recaer de nuevo en la terminología de Locke): temporalidad, espacialidad, carnalidad,

intencionalidad, yoidad… Pero todo lo demás en ellos, incluso lo más caducamente accidental, es justamente singular de alguna especie, de alguna categoría de cierta región óntica.

Esta perspectiva condujo a que Husserl, como se estudia en otros ensayos de este libro, propusiera al fin una forma de filosofía primera *monadológica*, en donde la *intersubjetividad transcendental es el ser primero en sí*.31 Lo ideal, integrado como noema en el mundo-vida del todo de las mónadas, dentro del cual no cabe prescindir de la mónada divina, abandona su condición de intemporal. No puede exactamente pasar a ser tampoco eterno, dada la peculiar casi inserción de unas mónadas en otras y de la divina en todas. Decir de ello que debe ser considerado como *omnitemporal*32 parece una calificación no plenamente adecuada. En todo caso, los entes ideales, y entre ellos, desde luego, los componentes de la ontología formal, ya no son *intelligibilia* sin *intelligentia*.

Los problemas a que lleva ahora esta posición no caben en el espacio de este capítulo y, sin duda, no podrán ser entendidos ni analizados sin el estudio previo y siempre básico de *Investigaciones lógicas*.

---

1 Ya lo sostuvo Husserl en el prólogo a la segunda edición, en el que podría haber sido más explícito respecto del complejo sentido en que intentó enmendar lo que ya no encontraba verdadero en la primera.

2 Veremos en este ensayo que tal tesis, que siguió sosteniendo Husserl veinticinco años después de las *Investigaciones*, por lo menos, es el centro en torno al cual gira el problema más hondo que plantea nuestro título. Digo redondeando veinticinco años, porque así se contiene en la interesante lección *Einleitung in die Ethik*, pronunciada aún en 1924 (*Husserliana* XXXVII: Dordrecht, Kluwer, 2004).

3 A la hora de analizar el estatuto de lo lógico en el pensamiento de Husserl, las *Investigaciones lógicas* y *Lógica formal y lógica transcendental* deben requerir máxima atención; y enseguida, *Experiencia y juicio*, en la medida en que Husserl autorizó su salida a la luz pública. Si contamos además con las páginas dedicadas a lo lógico en *Ideas I* y a la crítica de la

«naturalización de las ideas» en *La filosofía, ciencia rigurosa*, podría sorprendernos la proporción tan grande que la filosofía de lo lógico toma en el *corpus* de la literatura husserliana publicada por el autor mismo. En los últimos años se han editado numerosos volúmenes con lecciones de lógica, teoría del juicio y teoría de la significación, que fundamentalmente corroboran lo que los libros nos enseñaban. Así: Hua XXIV, XXVI, XXX, XL (con materiales de entre 1893 y 1918) y HuaM I, II, V y VI (que abarcan otros tantos semestres de 1896 a 1909).

4 Husserl partió de la concepción práctica de la lógica como *teoría del juicio correcto* (este era el título de las lecciones de lógica de Brentano); mostró cómo un arte cualquiera —o sea, una disciplina práctica— tiene a su base otra meramente normativa, a su vez basada en al menos una ciencia teorética o un fragmento de una ciencia teorética. Que en el caso de la lógica fuera la disciplina teorética esencial la psicología es la definición precisa de *psicologismo*. La refutación del psicologismo revelaba que ese papel de fundamento principal lo desempeñaba, en cambio, la *lógica pura*. Para más detalles, me permito remitir a mi libro de 1993 *La verdad y el tiempo* (Salamanca, Sígueme), sobre todo, caps. 2, 4 y 5.

5 *Sachen* en general, no *Dinge*, que son las cosas reales.

6 *Sachverhalte*.

7 Las verdades sobre verdades han de serlo al mismo tiempo, aunque indirectamente, sobre *falsedades*. También con estas se ocupa la lógica, pero procuraré no recordar a cada paso esta circunstancia, que cargaría mis frases excesivamente.

En cuanto a la articulación del sistema de la lógica pura, lo que se dice en el último capítulo, el XI, de *Prolegómenos a la lógica pura*y en la Investigación cuarta, se mantiene en todo lo esencial y se desarrolla en los cinco largos capítulos de la sección I de *Lógica formal y lógica transcendental*. Lo he tenido aquí que considerar un tema de menor importancia para la comprensión de la filosofía primera fenomenológica.

8 En tiempo reciente respecto de Husserl, Bernhard Bolzano es quien está más próximo a esta concepción. En el tiempo remoto, los estoicos con sus *lektá*. Husserl apreciaba también

mucho la lógica booleana y los trabajos de Gottlob Frege. No deja de tener interés recordar que Kurt Gödel buscaba en la fenomenología de Husserl, años después, la comprensión filosófica de sus trabajos lógico-matemáticos. También es interesante mencionar que la lógica de Juan David García Bacca, elaborada inmediatamente antes del comienzo de la guerra civil española, como, en grado menos evidente, la de Alexander Pfänder (publicada en el volumen IV, 1921, del *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica*, cuyo editor principal era Husserl), se ajustan no servilmente a las pautas del diseño de la lógica llevado a cabo por Husserl.

9 Los términos *sentido* y *significado*, que Husserl decide usar como sinónimos, pese a lo que acababa de proponer Frege, no se limitan a las proposiciones sino que abarcan todo aquello que es lógico y, en especial, lo que llamamos normalmente *conceptos*, bien sea sujetos de proposiciones o predicados de ellas (es decir, en general, sentidos de nombres, propios o universales, o de adjetivos). *Deuten*, por otra parte, quiere decir *indicar*. No es que Husserl implique necesariamente que las proposiciones verdaderas *nombran* estados de cosas que ocurren realmente; lo que sin duda hacen es remitir hacia ellos a la inteligencia. El término *meinen*, mentar, recoge muy bien esta acepción del remitir inteligible. Husserl no lo utilizó solo para las proposiciones, sino de la manera más general que cabe y, sobre todo, también para el modo como la sensibilidad se refiere a sus correlatos. *Meinen* es, pues, un sinónimo de *referencia intencional*.

10 Es necesario insistir en este punto, porque el disparatado orden en que presenta Husserl sus investigaciones favorece la perspectiva a la inversa. La Investigación Primera, que adelanta resultados de las dos últimas o, más bien, de todas las otras cinco, se ocupa demasiado con resaltar que realmente los significados «vacíos» son idénticos a los «intuitivos», y se demora en describir la peculiar experiencia de encontrar aquello mismo que estábamos buscando. Pero si no hubiéramos empezado por encontrar, no habríamos seguido por buscar —o sea, por regresar mejor pertrechados a lo que habíamos ya

encontrado y, sobre todo, por dirigirnos a lo desconocido gracias a las sugerencias de lo conocido; lo que implica el misterioso momento de lograr elevar a sentido el mero contacto intuitivo con las cosas, sobre todo las primeras veces en que se lleva a cabo esta operación (de donde la proliferación de doctrinas sobre conceptos innatos o *notionescommunes*, que Brentano y Husserl rechazaban de plano)—.

11 § 23.

12 Si la verdad en cuestión está siendo entendida, estará también juzgada como tal verdad, y quizá incluso se la valorará. Pero, a efectos de no complicar lingüísticamente la exposición de lo esencial, no tengo esto en cuenta.

13 Es interesante ver que Michel Henry ha reconocido implícitamente que había una verdad de máximo valor en este punto de la teoría de Brentano.

14 Es clarísimo que la autopercepción inherente a mi actual percepción de una lámpara no contiene un tremendo caudal de informaciones sobre mí mismo como sustancia abarcada por ese accidente. Nadie podría defender en este sentido la adecuación de la autoconciencia (ni, por tanto, salvaría su presunta apodicticidad). El mismo Michel Henry ha de proponer recursos muy refinados para mantenerse lo más cerca posible de la antigua tesis de Brentano.

15 Cfr. Investigación quinta, § 16.

16 Sobre todo, Investigación sexta, § 23.

17 Me permito remitir a la discusión muy pormenorizada de este asunto en mi libro *Teoría fenomenológica de la Verdad*. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones Lógicas, de Edmund Husserl (con traducción de los pasajes noincluidos en las siguientes ediciones). Tomo I: Prolegómenos a la Lógica Pura. Madrid, Univ. Pontificia Comillas, 2008.

18 Donde se manifiesta mejor que esto es lo que originalmente se quería decir con las palabras *Abschattung* y *primäre Inhalte* es en el anejo a las seis investigaciones, *Percepción externa y percepción interna. Fenómenos físicos y psíquicos*. Naturalmente, en la redacción de 1900, que fue corregida radicalmente en la segunda edición.

19 Sobre todo, *Prolegómenos a la lógica pura*, § 51.

20 Todo el capítulo sexto de la Investigación sexta debe verse para este problema.

21 Es esencial el § 4 de la Investigación primera. Véase luego el § 4 de la Investigación tercera.

22 Cfr. por ejemplo todo el famoso capítulo VII de los *Prolegómenos a la lógica pura*.

23 Acabo de resumir los extraordinarios logros del capítulo I de la Investigación tercera.

24 Así se ve en los fundamentales §§ 4 y 5 de la Investigación quinta.

25 Así se advierte ya desde el principio de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Hay una doctrina completamente diferente de la de estas lecciones, solo que apenas insinuada, en el texto de la primera edición del §6 de la Investigación quinta.

26 Véase sobre todo el § 8 de la Investigación segunda.

27 Véase el capítulo I de la sección primera de *Ideas I*.

28 Sobre todo, una vez que los límites de la *diferencia ontológica* se trasladen hasta que dentro del campo fenomenológico quede el *noema*, no solo la *noesis* (vocabulario inadecuado pero consagrado por Husserl mismo en *Ideas I*).

29 Sobre los primeros ensayos de problematización de la psicognosia brentaniana es muy informativo el largo capítulo V de la investigación de Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)* (París, PUF, 2005).

30 Todo esto constituye el capítulo final de la Investigación primera.

31 En esta tesis culminan las *Meditaciones cartesianas*.

32 Así pasa a ser explícitamente en las lecciones tardías de filosofía de la lógica recogidas en *Experiencia y juicio*.

Los dos nacimientos de la fenomenología

AGUSTÍN SERRANO DE HARO
Instituto de Filosofía, CSIC

1 CONTINUIDAD Y RUPTURA

Tiene sentido afirmar que la fenomenología nace dos veces en el pensamiento de Husserl. En 1900/01 irrumpe como una sorprendente clarificación original de los fenómenos cognoscitivos, una teoría del conocimiento que no es racionalista ni empirista, no es kantiana ni premoderna. Y no es solo que luego experimente una reforma en profundidad, ni solo que alcance una renovación categorial y un perfeccionamiento metódico que eran imprevisibles en la «obra de irrupción» (Hua XVIII, 8 [26]), sino que ella más bien vuelve a nacer en 1913. Nace de nuevas como filosofía primera que pivota sobre el aparecer del mundo a la vida y de la vida a sí misma; en la plenitud de un radicalismo teórico que estaba ya en marcha, la fenomenología renace de sí misma.

La declaración de una doble partida de nacimiento puede parecer una obviedad histórica bajo aderezo retórico. Pero la metáfora apunta a cuestiones capitales en la comprensión de la fenomenología y en la determinación de su problemática, que guardan además una estrecha relación con el peculiar desarrollo del movimiento fenomenológico. La tesis del doble nacimiento asume la paradoja, en efecto, de que entre la fenomenología inicial de *Investigaciones lógicas* y la trascendental de *Ideas para una fenomenología pura* no hay una continuidad teórica estricta, un mismo programa de investigaciones filosóficas que avance a su consumación coherente; no habiendo tampoco, sin embargo, una verdadera quiebra en el espíritu de la filosofía fenomenológica, una ruptura radical del enfoque tardío con el que lo precede en el tiempo y en el sentido.

Husserl tendió siempre a reconstruir su evolución intelectual decisiva más bien en términos de una continuidad filosófica básica de la psicología descriptiva de 1900 a la fenomenología trascendental de 1913. En el momento y lugar más solemnes, la

Introducción misma a *Ideas*, presenta él «la fenomenología pura» como siendo «la misma que en las *IL* se abrió paso por primera vez» (Hua III/1, 4 [78]). La pureza, la imprescindible depuración de toda comprensión psicológica del aparecer del mundo no obstaba, pues, al reconocimiento de una identidad de propósito con la comprensión inicial de las vivencias intencionales, por más que ésta última daba por descontada la condición psicológico-descriptiva del análisis fenomenológico. Más de veinte años después, un pasaje famoso de *La crisis de las ciencias europeas* abundaba en que el descubrimiento del «apriori de la correlación entre los objetos de la experiencia y sus modos de darse» databa de «aproximadamente 1898» (Hua VI, 169 [207]). De modo que la correlación intencional vida-mundo, la temática por excelencia de la fenomenología madura, ya habría «hecho irrupción» (*ibid*) en el cambio de siglo, ya en la obra fundadora. El «Proyecto de Prólogo» a la segunda edición de *IL* de 1913, el largo §3 de *Psicología fenomenológica* de 1925, que vuelven la vista atrás con riqueza de detalles, insisten en esta auto-percepción de un despliegue unitario y coherente de la fenomenología.

El grupo de discípulos que la lectura de *IL* suscitó, es decir, la primera escuela fenomenológica, que se aglutinó en la ciudad de Gotinga en torno al gran libro más que en torno a la docencia del maestro, compartió sin apenas fisuras, en cambio, la interpretación contraria: pensó la trayectoria filosófica de Husserl en términos de una discontinuidad teórica determinante. El reconocimiento de legalidades de esencia como dato absoluto de la experiencia y la consiguiente descripción, libre de todo subjetivismo, de las conexiones esenciales que rigen en el conocimiento y en el ser, habrían sufrido un desplazamiento profundo al reinterpretar Husserl la intencionalidad en forma de constitución de la objetividad en la vida del sujeto; este nuevo término «constitución», de impronta neokantiana, estaría de hecho insinuando una perspectiva incompatible con la inicial. En este espíritu, ha propuesto recientemente George Heffernan una reconstrucción de la historia del movimiento fenomenológico marcada por dos

cismas: el «Gran Cisma Fenomenológico» con motivo del giro trascendental de Husserl, entre 1905 y 1913, y el «Cisma Fenomenológico Existencial», de 1927-1933, en el que Heidegger romperá también con la fenomenología husserliana madura por el mismo motivo de fondo de haber ella, supuestamente, cedido a la influencia del neokantismo. Como se ve, ambos cismas admitirían unificarse en un «Gran Cisma 1905 (fecha del descubrimiento por Husserl de la reducción fenomenológica)-1933». De algún modo, esta ruptura filosófica nunca habría llegado a cerrarse.

La meticulosa investigación de Jean-François Lavigne: *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)* ha arrojado nueva luz sobre esta incómoda alternativa entre continuidad y ruptura; entre una única fenomenología —¿pero cuál?—, o dos, que pugnan por la supremacía —pero ¿sobre qué comunidad de base?—. En los cientos de páginas del libro de Lavigne, el lector no sabe si admirar más la precisión del historiador de la filosofía a la hora de datar cada aportación conceptual y textual, o bien la capacidad de examen del pensador en ejercicio. En todo caso, el enfoque de Lavigne conduce a la tesis de que la fenomenología trascendental no puede considerarse la *misma* filosofía que la psicología descriptiva de 1900. No cabe relativizar la ausencia de la *epojé* y de la reducción fenomenológica, cuya completa falta no es una cuestión de grados de coherencia o de niveles de radicalismo de la exposición, sino, al contrario, de que el libro inicial hacía suya, sin el mínimo asomo de duda, la actitud natural acerca de la existencia trascendente y abarcante del mundo. Por lo mismo, tampoco cabe ignorar el marco teórico en que *IL* analiza la intencionalidad, y que se recoge en el principio de que «para la consideración fenomenológica la objetividad misma es nada; trasciende del acto, hablando en general» (Hua XIX/1, 427 [521]). Pues esta declaración, formulada en la Quinta Investigación pero operativa en todo el libro, proclama que las cosas son externas, exteriores no solo a la mención de ellas, sino también a la intuición y a la evidencia de su realidad; el aparecer de la cosa, el fenomenizarse, es un suceso meramente

psíquico, mental, que, si algo rechaza, es toda exigencia de que el objeto se halle en correlación necesaria con el acto de conciencia. Pero tan importante como lo anterior, tan significativo, o más, es que la perspectiva fenomenológico-trascendental tampoco sería *otra* filosofía, una que pudiera haber surgido de espaldas a la obra inicial o que pudiera haberse formado a partir de planteamientos y problemáticas no presentes en *IL,* que remitieran acaso a influencias ajenas. El estudioso francés concibe la evolución de Husserl aconteciendo más bien «al hilo de» y a la vez «a la contra de» la comprensión psicológica de la vida intencional y la comprensión realista del mundo físico. Lavigne consigue vincular así los dos esquemas excluyentes, el de la continuidad y el de la quiebra, al propugnar una continuidad en la ruptura. El título del libro –obsérvese bien— retrasa el único nacimiento a 1913, y a la base del alumbramiento sitúa un largo proceso de maduración autocrítica; la irrupción debía entenderse como «metáfora vegetal» de «un germen» que terminó por deparar un organismo distinto (Lavigne, 105).

El pequeño esbozo que yo ofrezco a continuación asume en gran medida el planteamiento histórico de Lavigne. La fenomenología madura es un nuevo comienzo sobre la base de la filosofía fenomenológica que había hablado primero y, justamente, frente a ella o contra ella. Pero yo discrepo de la impugnación conceptual del segundo nacimiento que Lavigne plantea. A mi entender, esta segunda navegación se hace cargo de los escollos a que conducía la primera, y trata de superarlos merced a una lucidez redoblada sobre el enigma radical, que es, en efecto, el aparecer del mundo a la vida y de las vidas a sí mismas. La paradoja del doble nacimiento supondría, pues, en cierto modo, un cuarto modelo diferenciable del surgimiento y articulación de la fenomenología husserliana.

2. PRIMER NACIMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA: TRES MUNDOS EN BUSCA DE UNIDAD

El parágrafo 48 de «Prolegómenos a la lógica pura» lleva por título «Las diferencias decisivas» (Hua XVIII, 154) y es una recapitulación cabal de la argumentación, ya aquí muy

avanzada, contra el psicologismo; vale decir contra la concepción de las leyes lógicas de formación de las proposiciones y de validez formal de los razonamientos como regularidades empíricas relativas a actividades mentales de los sujetos humanos. Husserl pide reparar en un doble linaje de «diferencias decisivas», que las distintas posiciones psicologistas ignorarían por igual. Está, por un lado, el reconocimiento del abismo que separa a las ciencias ideales, como la matemática o la lógica formal, de las ciencias reales, como la física o la psicología empírica. Las primeras se ocupan con auténticos conceptos generales, que sostienen leyes a priori de validez universal; someten a análisis géneros y especies («figura plana, triángulo, equilátero», o bien «inferencia, condicional, *modus tollens*») bajo los que caben infinitos casos posibles. Las segundas, en cambio, establecen relaciones entre individuos efectivos del mundo de la experiencia, sobre todo de carácter causal; fijan conexiones de probabilidad entre hechos contingentes que coexisten o se suceden en el mundo. Las primeras proceden por abstracción, captación de necesidades y fijación de posibilidades; las segundas requieren de la percepción y la tipificación inductiva. Con este primer linaje de diferencias decisivas se trataría del contraste entre idealidad y realidad, separadas por la frontera absoluta del tiempo. Tal suele considerarse el descubrimiento o redescubrimiento ontológico fundamental de *IL* (por ejemplo, Lavigne, 195), al que añadiría Husserl la interpretación de que todo lo ideal es universal —es decir, cuenta con casos— y todo lo real es individuo en el tiempo del mundo (Primera Investigación, §§11-13, 29, 30-35, Segunda Investigación, §§1-4, 8, etc.).

Pero, junto a este dualismo de aspecto platonizante, ese mismo apartado insta a un segundo reconocimiento decisivo, que seguramente es aun más básico. Y esta otra diferenciación parece apuntar, en mayor medida, a una ontología de tres mundos, a un cuadro originario de tres órdenes de lo que hay o existe. Pues tanto en las ciencias reales como en las ideales es imprescindible distinguir con máxima claridad el orden de los significados, el orden de los objetos y el orden de las vivencias

conscientes. En el ejemplo del filósofo, la Física como ciencia, la realidad física y la actividad intelectual del físico. El conjunto de las proposiciones que forman la ciencia física, categóricas e hipotéticas, universales y particulares, no se deja confundir, en absoluto, con el orden cósmico que se extiende por el espacio, ni tampoco con las vivencias subjetivas de quienes comprenden tales afirmaciones y negaciones y llegan por medio de ellas a conocer algo del universo. Esta tríada: significados ideales —verdaderos o falsos—; realidades espacio-temporales; vivencias de conciencia, tiene la peculiaridad de que la condición irreductible de cada dominio a los otros se plantea a la vez que su relación y conexión, como si la frontera que los separa fuese aquí, asimismo, una vía transitable de comunicación. Además, los tres «órdenes» diferenciados (*Zusammenhänge*) no rigen solo en un marco epistemológico de reflexión, sino que son universalizables en el mundo de la vida. Un campesino que pronuncie ante sus vecinos el juicio «se acerca una tormenta destructiva» no confundirá el sentido de sus palabras con los temores, las inquietudes, los recuerdos que se agitan en su interior al percibir él esas señales inquietantes en el estado de las nubes y del viento. El significado de las palabras es uno y el mismo para todos los congregados, no se multiplica si algún otro vecino insiste en enunciarlo, ni si lo hacen a coro x veces. Y tanto las vivencias personales, intransferibles, de cada labriego, como el sentido por principio común, impersonal, de las palabras se confundirán todavía menos con el hecho del que se trata: la realidad temida y mentada, que se reserva para sí la fuerza causal asoladora.

La discriminación descriptiva de tres órdenes de lo que hay, en lugar de solo dos: físico y psíquico, como en el psicologismo, o incluso de uno único, como en el positivismo fenomenista, implica la asunción de que cada dominio trae consigo una cierta totalidad o totalización suya propia, a la que corresponde una autonomía descriptiva elemental. Así, no cabe una vivencia subjetiva aislada, que aflore sin aviso y desaparezca sin conexión; un acto de conciencia coexiste con otros —percepciones del entorno y de los congéneres, con miedos y

anhelos, con recuerdos, asociativos o evocados, con actos de juicio, etc.— y desemboca en nuevos sucesos conscientes en una corriente unitaria; las distintas vivencias no solo son partes de este todo unitario, sino que cada una en sí misma presenta también rasgos internos que la dotan de una complejidad característica. Tampoco sería posible un significado solitario, carente de posibles nexos con otros, ni uno atómico, que no constara de partes integrantes de su significación y de momentos que contribuyen a ella. Y, en fin, las realidades espaciales están dotadas de su propia complejidad, que coexiste por principio con otras cosas y hechos homogéneos en el orden único del mundo físico. De acuerdo con las categorías mereológicas que elabora la Tercera Investigación, cada uno de los tres dominios posee, por tanto, una «concreción relativa» (Hua XIX/1, 274 [416]); es una complejidad cohesionada que da cabida a multitud de propiedades, momentos y partes distintivas, a unidades inferiores y superiores, sin que esta articulación suya propia implique una «concreción absoluta» (*ibid.*), o sea, la subsistencia autárquica del dominio, la independencia omnímoda.

A esta luz cabría sugerir que la fenomenología husserliana nace, en 1900, no muy lejos de donde setenta años después acabará la filosofía de Popper: <mundo 1>, o físico; <mundo 2>, o psíquico; y <mundo 3> de las teorías y conjeturas, de las afirmaciones y las falsedades. Ciertamente que la distancia conceptual entre ambos pensadores es tan grande al menos como la temporal. Por lo pronto, la teoría fenomenológica de todos y partes proporciona, a través de las nociones de concreción relativa y partes no-independientes, determinaciones clarificadoras de qué quiera decir justamente «mundos», en plural: órdenes heterogéneos de existencia, «regiones del ser» en la terminología posterior, que no son epifenómenos de una sola realidad sustancial, ni tampoco compartimentos estancos que prohíban toda integración o relación. Por otro lado, los «intentos de una nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento», que es cómo el prólogo de *IL* describía el propósito global de la obra (Hua XVIII, 7), procedían además, en

claro contraste con el filósofo del falsacionismo, a partir de las formas más sencillas de experimentar la verdad o la falsedad, que se hallan supuestas en todo quehacer científico: las del campesino que ve venir la tormenta, o el paseante que cree ver un maniquí en el escaparate y luego se corrige, mucho antes que las del físico o el geómetra. Y por supuesto la función del tiempo como abismo ontológico pero a la vez como frontera de comunicación revela un grado de problematicidad filosófica del que Popper se protegió. En todo caso, la condición epistemológica de la investigación asumida y emprendida por Husserl no solo no se oponía a ganar nueva claridad acerca de lo que existe, sino que, muy al contrario, no podía cumplir su propósito de examen del conocimiento sin emprender a la vez estas «investigaciones ontológicas» que operaban «como palancas» de la nueva teoría del conocimiento (Hua XIX/1, 228 [385]). Aquí la ontología y la teoría del conocimiento no se oponen, sino que se refuerzan y convocan mutuamente, y ambas de consuno se remiten a la experiencia efectiva del viviente humano. Tal es, y será, una seña de identidad de la fenomenología, que con razón ha subrayado frecuentemente Dan Zahavi (por ejemplo, Zahavi, 2003, pp. 11-13; 2010, pp. 79-87).

Ahora bien, debe observarse que los dos linajes de «diferencias decisivas» que Prolegómenos recoge y que las Seis investigaciones recorren no se solapan entre ellas, ya que la segunda, la triplicidad de los órdenes de concreción relativa, es más potente que la contraposición de lo real con lo ideal y no se deja interpretar como un mero desarrollo de ésta. Con la diferencia vida-significado-mundo no se trata, desde luego, de una tipificación empírica sino de una discriminación necesaria, pero ella se mueve a ambos lados del abismo del tiempo, con lo que ni la lógica pura ni la matemática –cuyos objetos se dan también, necesariamente, a captaciones subjetivas- se hallan en condiciones de esclarecer esta suerte de legalidad tridimensional y omniabarcante que mantiene siempre un costado «psicológico». Las seis investigaciones que siguen a los «Prolegómenos» plantean entonces una riquísima red de

vinculaciones entre los órdenes de concreción, un cúmulo de conexiones esenciales, de las que vendría a depender que alguien pueda conocer algo, que pueda haber experiencia evidente de la verdad y del ser. Permítaseme ofrecer un panorama muy selectivo de estas vías de comunicación entre «los mundos» que resultan del minucioso trabajo de descripción de la obra:

1. La unidad ideal del significado comparece en relación con la multiplicidad de las menciones reales y posibles que «dicen lo mismo»; las menciones de distintos sujetos en diferentes momentos del tiempo —o la repetición del juicio por un mismo sujeto en momentos distintos— no multiplican la identidad del sentido de las palabras. Y ninguna «variación» en el significado queda tampoco atada a la individuación de un acto exclusivo e irrepetible de mención, sino abierta a que sucesivos actos la acojan, la mienten. Este vínculo M2-M3, por emplear las útiles abreviaturas popperianas, se pone claramente a la vista en los Prolegómenos, en la Primera y Cuarta Investigación.

2. Pero tal reconocimiento, puramente descriptivo, se teoriza también en los términos de que en los actos psíquicos de mención hay una propiedad ingrediente, la llamada «materia intencional», que es caso individual del significado ideal y que solo por ello presta a la vivencia la referencia objetiva que de hecho tiene. En las menciones reales habitaría este momento interno que corresponde al sentido ideal de la misma manera que en los múltiples casos reales de colorido rojo habita el único género rojez. Esta teorización del vínculo M2-M3 como instanciación o ejemplificación se refuerza aun más por el supuesto husserliano de que los significados *in specie* llegan a captarse, a objetivarse, por una abstracción generalizadora sobre las materias intencionales iguales o significados *in individuo* (lo que amenaza con el círculo de cómo pueda saberse que éstos son iguales antes de captar el aspecto común en que lo son).

3. El objeto nunca forma parte real de la vivencia que lo

objetiva y ante la cual él aparece; de modo que este principio fenomenológico ratifica el vínculo sin identidad entre M2 y M1. Tal como muestra la Segunda y todavía mejor la Quinta Investigación, en la intimidad de la vivencia subjetiva no reside ni el objeto existente ni ningún otro objeto mediador que, al modo de «las imágenes internas» de la cosa externa, esté hecho a la medida de la conciencia y le sirva a ella para su uso privado. Ya se trate de una cosa existente, ya de una ficticia, ya de un retrato o cuadro, el objeto percibido o fantaseado o imaginado es, en efecto, trascendente al acto intencional, está «fuera» de la conciencia, se encuentra en el mundo real o en el Olimpo o en el cuadro de la pared, pero no «en» la vivencia. La intencionalidad de la conciencia impugna así todo representacionismo, todo sucedáneo psíquico de las cosas rotundas y exteriores. Pero por esta misma lucidez la vivencia intencional no consiste sino en «salir hacia el objeto», en apuntar a su trascendencia y, en su caso (intuiciones), en revelarla, mostrarla en la inmanencia. Sin identidad posible, la conciencia (M2) está volcada a la realidad (M1), mientras ésta permanece indiferente, extraña, ajena a la movilidad constante de la vida intencional que se dirige a ella.

4. ¿Cómo avanza entonces el «esclarecimiento fenomenológico del conocimiento»? La forma primitiva de experiencia de la verdad es una síntesis de actos en que el sentido de un juicio ponente —«la tormenta es larga y fría»— concurre con una intuición del mismo sentido, y ambos actos casan, se funden, se identifican. La intuición, perceptiva en el mejor de los casos, confiere al puro apuntar de la significación algo de la plenitud del objeto y viene así a cumplir la mención inicial: el acto intuitivo llena en la aparición perceptiva el vacío de la pura flecha intencional. En la Sexta Investigación son ya, pues, los tres órdenes heterógeneos los que entrecruzan sus caminos y entran en comunicación cognoscitiva. Pero lo hacen precisamente en ausencia de todo territorio compartido, a

falta de toda suerte de M unitario que pudiera o pretendiera reabsorber los subíndices. En el solapamiento de la materia intencional de la vivencia judicativa con la perceptiva, esta última puede llenar, cumplir y confirmar aquélla porque aporta los contenidos sensibles primarios que se agitan en su interior; las sensaciones del acto perceptivo son expositivas de las cualidades del objeto, ya que operan como «análogos» vividos, mentales, (Hua. 19/1, 80, 81 [269]) de las propiedades del objeto; un «parentesco», una afinidad, une ciertos momentos psíquicos (M2) con los colores y texturas de las cosas (M1) que son mentados en una significación (M2-M3).La evidencia del juicio y, con ella, la síntesis de conocimiento reposa en última instancia sobre estos contenidos responsables de la plasticidad y plenificación que, por lo demás, son lo más huidizo y privado del flujo de la conciencia.

5. Si esta admisión de sensaciones expositivas pareciera devolver un hilo de vida al representacionismo que la obra ha impugnado, la Sexta Investigación concluye con la mostración de que las formas sintácticas del juicio no encuentran base posible de cumplimiento ni en la percepción ni en la reflexión. En vano se buscará el «es» copulativo en la materialidad del objeto, por entre sus propiedades y relaciones perceptibles, o bien en la intimidad de las percepciones vividas, por entre las sensaciones y las aprehensiones ingredientes. Y otro tanto vale del resto de funciones sintácticas y operadores lógicos («y, o, si»). «La tormenta *es* larga *e* intensa *y* fría», mas el nexo predicativo del sujeto del juicio con sus propiedades-predicados, o el nexo conjuntivo entre las propiedades no es un rasgo en la compacidad física, un entresijo o apertura que la realidad posea y que el juicio reproduzca al componer la mención primero del sujeto lógico y, luego, en distinción sintáctica, de los predicados. Pero con esta tesis la fenomenología de los actos categoriales —nombre husserliano para «sintácticos»— parece problematizar la

trascendencia del objeto respecto de la intencionalidad, en tanto en cuanto las realidades sensibles cohesionadas, mundanas, no admiten objetos estructurales del tipo «A es p»; la situación objetiva solo existe si hay actividad de juicio y solo comparece como correlato intencional de ésta. De paso, también resulta conmovido y problematizado M2, ya que en la síntesis categorial la conciencia no se limita a solo mentar o a solo hacer aparecer lo que hay, sino que presta articulación, «constituye», el correlato intencional al que apunta y que no es físico ni psíquico. Y no menos inquietado queda, en fin, M3, ya que el significado ideal «A es p» -la unidad de sentido «la tormenta es larga»- tiene por referente al ser-p de A, cuyo orden ontológico de pertenencia es una pura incógnita: ni físico ni psíquico, ni real-causal, ni ideal-universal. Aquí, en el final asombroso de las investigaciones, los tres órdenes vuelven a entrar en la más estrecha comunicación, pero, por así decir, la potencia misma de la descripción fenomenológica parece estar sacándolos de sus casillas de acogida.

No es cosa de comentar en unas cuantas líneas si el laberinto de casi mil páginas de *IL* tiene salida. García-Baró, que ha dedicado varios libros a trazar el mapa completo del primer nacimiento de la fenomenología, ha destacado cómo el principio 2 de los aquí enumerados, el mismo que el filósofo rechazará de forma explícita más adelante (*EJ*, §64), es «la tesis realmente capital de todas las *IL*» (García-Baró, 2008, p. 62), la clave de articulación de todos sus principios, en cierto modo. Pero en este mínimo esbozo me importa atender solo a cuál es la perspectiva efectiva que la mirada fenomenológica naciente adopta, en qué dirección esencial describe ella, y en cuáles avanza este radicalismo en teoría del conocimiento que se sabe a sí mismo ante la cuestión de las condiciones ontológicas de la verdad. En realidad, la psicología descriptiva de la fenomenología inicial sitúa su taller de trabajo en las múltiples conexiones o junturas entre el orbe real de la experiencia y el orbe ideal del significado, la verdad y el ser genérico —también

entre el orbe de la experiencia y el mundo real—. Al escrutar estos nexos o quicios del tiempo con lo atemporal, que solo se revela al flujo de vivencias, esta descripción psicológica y no empírica gana una singular potencia a la hora de proponer tesis ontológicas; como si el sentido de la realidad y la consistencia de la idealidad se ligaran al análisis de la experiencia en que una y otra son vividas, son mentadas, se cumplen, etc. Mas entonces parece forzoso preguntarse acerca de qué luz unitaria es, en definitiva, la que ilumina los tres órdenes abiertos de lo que hay y la que sostiene sus múltiples interconexiones. ¿Es acaso la luz universal de la lógica, supuesta hasta en la más trivial verdad de hecho, es la luz de la psique, de la vida humana de experiencia, es la luz del mundo, como concreción superior que incluye en su seno a los seres psicofísicos? O, dicho de otro modo, ¿de dónde obtienen «las diferencias decisivas» ese poder, todavía más decisivo, de comunicarse entre ellas?

La psicología eidética de la vida intencional con que irrumpió la fenomenología ponía en marcha hondos y efectivos análisis de todo lo que existe en tanto en cuanto se (nos) manifiesta, es decir, de todo lo que (nos) aparece siendo. Pero este mismo marco regional coartaba la potencia de la nueva filosofía que estaba obligada a interpretar a la luz del significado, o bien a la luz de la vida psíquica, o bien a la luz del mundo real, o bien a la luz de todos ellos a la vez según una variable distribución «regional», el acontecimiento originario del aparecer como tal, el cual no pertenece de manera privativa, exclusiva, ni siquiera preferente, a ningún dominio de entes. El hecho de hechos de la manifestación, la fenomenicidad como principio, es más bien «no regional», no adscribible a M1 v M2 v M3, y trae consigo un orden unitario de concreción o «región originaria» —dirá Husserl en 1913 (Hua III/1, 159 [247])— del que forman parte integral, aunque siempre diferenciada, los tres dominios conexos de vida, verdad y mundo.

3. SEGUNDO NACIMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA: LA CONCRECIÓN DEL APARECER

«La meditación fenomenológica fundamental», sección segunda de *Ideas I*, acta de nacimiento de la fenomenología

trascendental, gira toda ella en torno al aparecer del mundo a la vida consciente. El mundo espacio-temporal como todo de la existencia individual y como suelo de cualquier ciencia está dándose, está apareciendo en persona a la vida de experiencia, y este acontecimiento tiene valor de principio para el análisis radical de la manifestación como condición del conocimiento, de la verdad, del ser. La realidad del mundo es patente a los vivientes humanos que la perciben, que también la anticipan y cuya vida descansa sobre una familiaridad incesante con ella. Husserl llamó «actitud natural» de la existencia humana a esta habituación, a esta naturalidad remota que nuestra vida de conciencia mantiene con el todo del mundo que se nos da como fenómeno y por el hecho de que se nos dé como fenómeno. En esta atmósfera nos movemos y actuamos, en esta obviedad siempre presupuesta y operante existimos y conocemos. Y siendo común a todo ser humano, sea él campesino o físico cuántico, constituyendo la actitud natural no una posibilidad elegida sino la instalación en el existir consciente en el mundo, la «actitud fenomenológica» se propone comprender su dependencia justamente universal respecto de la manifestación o fenomenicidad. Se trata de analizar el vínculo estructural del mundo como todo y suelo de lo que hay, con el acontecimiento del darse (dárseme/nos) y con las legalidades de su darse en persona. El aparecer mismo, la luz invisible que hace del mundo fenómeno, y fenómeno universal, es lo que está tapado, velado, malinterpretado, por nuestra abrumadora habituación con lo que aparece. Y la fenomenología renovada y radicalizada aspira a dar voz a esta experiencia legaliforme, a la vez vigente y remota, en que el mundo hace acto constante de aparición.

No puede extrañar que en esta perspectiva la descripción fenomenológica se interese de una manera especial por las relaciones sintéticas que se anudan en el seno de toda experiencia y entre diversas formas de experiencia. Aquéllas determinan que el campo de la percepción se articule según los planos de una presencia central en un entorno coherente de co-presencias y contra un horizonte externo de intuición; de la atención del viviente en cada caso dependerá qué ocupe y con

qué relieve el primer, segundo o tercer plano en el campo perceptivo global, pero éste no puede faltar en ningún caso si es que algo viene a mostrarse. Son, en cambio, conexiones sintéticas entre distintas formas de intuición las que confieren al panorama perceptivo horizontes de rememoración y anticipación, campos de tiempo, por así decir, que integran el presente en continuidades diacrónicas también intuitivas y sin las cuales tampoco se haría sentir la identidad del mundo. Cosa, paisaje, mundo, tiempo y espacio, «abren» su identidad propia e irreductible al fenomenizarse, revelan su ser y su modo de ser en tanto correlatos intencionales de la vida de experiencia, bien que precientíficos, incluso pretemáticos, algunos hasta preperceptivos. Ante esta meditación fenomenológica que vincula todo lo que viene a darse con legalidades esenciales del aparecer, resulta claro, asimismo, que «el» mundo en singular absoluto es el mundo-fenómeno de la actitud natural; el mundo de la vida, que es uno único y que está en el origen de todos los otros órdenes, «mundos» en plural que la conciencia intencional levanta al objetivarlos y adjetivarlos: el orbe matemático, el orbe científico en general, los mundos fantaseados, etc.

El primer capítulo de la parte segunda de esta Guía ofrece al lector una presentación del procedimiento metódico que la sección segunda de *Ideas I* da a conocer como exigido por la actitud fenomenológica: la reducción fenomenológica. Los capítulos que siguen en la parte segunda exponen estructuras básicas implicadas en el aparecer del mundo a la vida. Pero en lo que queda de esta exposición me centraré yo en señalar las dos mayores convulsiones que esta fenomenología constitutiva determina en el marco ontológico previo de los tres mundos con sus múltiples interconexiones. Me apoyaré en la exposición de Jean-François Lavigne con el fin de sugerir que este segundo nacimiento supone, en efecto, una quiebra creadora, pero que, en contra del estudioso francés, no es hija de hipotecas metafísicas sino de la radicalización de la descripción.

Lavigne califica, por lo pronto, de «postulado fundamental del idealismo» de la fenomenología trascendental la tesis de que «el ser, en y por sí, se deja reducir a sentido» (p. 72.). Tal como

él prosigue: ««ser» no designa más que un modo del sentido, con lo que no procede establecer ninguna diferencia entre el ser y eso que ya Husserl denomina «sentido de ser»» (*ibid*). Y, ciertamente, la sección tercera de *Ideas I*, al rehacer el análisis de la intencionalidad y al describirla como correlación clausurada noético-noemática, parece abocar a que los órdenes extremos de la anterior tripartición: el mundo, o ser, y el sentido o significado, converjan y se identifiquen. La cuestión radica, sin embargo, en cuál sea la comprensión correcta de esta convergencia. Pues *nóema*, participio pasivo, es «todo aquello a que» la vida intencional se halla dirigida, vuelta, volcada. En el ejemplo anterior, la tormenta temible, que nadie en su sano juicio confundirá con experiencias subjetivas o con sentidos lógicos; el hecho cuenta con sus determinaciones ónticas –larga, fría, intensa- y ontológicas -suceso físico terráqueo- y tiene la plena vigencia de una realidad existente en el mundo. Pero *nóema* dice también, terminológica y conceptualmente, relación necesaria con la intimidad noética de las vivencias, y ello en la medida en que esa rotunda identidad objetiva es el correlato estricto de la identificación incesante y masiva que estas experiencias traen y operan; el objeto real, que está en el mundo, es el mismo que el objeto intencional que se da en persona como término noemático de las vivencias dotadas de ese sentido objetivo. Así, si el acto identificador inicial consistió en dar el sentido de «tormenta inminente» al estado de los cielos, al viento que se levanta, etc., de tal modo que la aprehensión subjetiva traía consigo este polo objetivo mentado, la sucesión sintética de los actos posteriores, en torno al cumplimiento perceptivo sensible, hace valer ese sentido objetivo en una identificación concorde; «lo» que el lugareño vio asomar en el cielo y «lo» que él aprehendió y mentó en palabras es «lo mismo» que luego él percibe como ocurriendo un largo trecho, «lo» que a la mañana siguiente comenta, «lo» que recordará, etc. La identidad óntica y ontológica del objeto no solo no es extraña, ajena, a la síntesis de identificación que las vivencias traman unas con otras, sino que es más bien el correlato interno de este proceso identificador: su nóema

inmanente.

En la fenomenología constitutiva, el análisis de la correlación intencional como concreción articulada noético-noemáticamente no se guía por situaciones individuales más o menos peregrinas, como la tormenta, sino por las determinaciones ontológicas de las distintas regiones del ser, y muy en particular por la idea de cosa, de cosa espacial, como correlato *sine qua non* en el fenómeno del mundo y cuyo examen Husserl enriquecerá hasta sus últimos días de trabajo. El punto de partida revolucionario seguirá estando, con todo, en el planteamiento de *Ideas I*, que hace caer la escisión ontológica entre sentido y referente y la reconvierte en diferencia de desarrollo o despliegue de la dinámica infinita de la experiencia. El referente objetivo que se muestra al acto efímero es ya unidad de sentido de la aprehensión que lo capta, de la vivencia inicial identificadora, que de suyo se prolonga, empero, en un curso infinito de experiencias de explicitación, cumplimiento, sedimentación, rememoración, a cuya concordancia global –la del curso sintético- se vincula la existencia verdadera del referente objetivo de la captación inicial. En ocasiones el núcleo del planteamiento puede recibir una formulación elemental: «De una manera semejante a la percepción tiene cada vivencia intencional su «objeto intencional», esto es, su sentido objetivo: justo el tenerlo constituye el meollo de la intencionalidad. Solo en otras palabras: tener sentido o «tener algo en el sentido» es el carácter fundamental de toda conciencia, la cual, por ello, no es solamente vivencia en general, sino vivencia que tiene sentido, vivencia «noética»» (Hua III/1, 206 [297-298]). Pero en casi toda ocasión Husserl opta por destacar el modo peculiarísimo de inclusión o pertenencia en virtud del cual lo mentado-objetivo-mundano se halla de pleno derecho en el seno de la correlación intencional. Comparece y aparece gracias a la transitividad noética, a la intencionalidad, sin ser nunca, empero, un pedazo o un momento de la sucesión de los actos de conciencia; es parte inseparable de la intencionalidad que lo trae consigo, pero no es un ingrediente en las vivencias que hacen posible la correlación. En el contraste retrospectivo, bien podría decirse que la carencia

decisiva de *IL* es precisamente esta ausencia de la noción de *nóema*. Hacia el final de la obra de irrupción, en el análisis de los actos categoriales, la potencia de la descripción fenomenológica tocaba con la punta de los dedos este «objeto en el cómo de su sentido, de su determinación». Pero el marco ontológico natural de *IL* bloqueaba la tematización fenomenológica de lo noemático, que se perdía entonces por entre los mundos en una cadena de negaciones: es nada en el interior psíquico de la vivencia, no es significado mediador, no reside en lo físico.

La reconstrucción crítica de Lavigne añade un segundo principio de la fenomenología trascendental, que él denomina «el postulado fundamental de la validez ontológica de la reducción» (p. 72). Consistiría en que «el ser en tanto sentido se funda él mismo sobre un modo de ser más originario —propiamente inmediato— que es el aparecer primordial o la *fenomenalidad*» (*ibid.*). En su visión, el ser trascendente y meta-fenoménico de los objetos y del mundo es definitivamente reducido a fenómeno una vez que el sentido, el nóema, queda a su vez remitido a un modo de ser que sí es absoluto y que coincidiría con «la «fenomenalidad originaria» de las vivencias de conciencia» (Lavigne, 72, 87). La fenomenología madura acabaría en una toma de postura acerca de un ente, el yo junto con su curso de vivencias, que sería metódicamente elevado al rango de sustancia absoluta.

En mi esbozo —que no puede entrar en polémica— se trata, en cambio, de un segundo apartamiento forzoso respecto de la fenomenología inicial. Si antes el flujo de las experiencias de los seres humanos era la instancia psíquica que comunicaba órdenes heterogéneos del ser, ahora se impone la comprensión, puramente fenomenológica, que entiende el ser originario de las vivencias por el aparecer absoluto de su temporalidad. La existencia de una vivencia y el darse de su temporalidad se reclaman sin resto, sin distancia, sin ninguna objetivación u ontificación presupuestas. En otras palabras, el presente vivo y lleno, de temor, de pesadumbre, de gozo, de experiencia, de actos de juicio, etc., está dándose al yo en y por el transcurso

mismo de su vivir. Este presente de la vida que fluye no necesita en modo alguno de un prestar atención reflexiva a la percepción, al sentimiento o a la acción, para que la existencia en primera persona tenga lugar como tiempo mío que llega y huye y que toma la forma concreta de uno u otro curso de vivencias. En suma, la temporalidad de las vivencias es de consuno su acto de existencia y su acto pleno de manifestarse (manifestárseme), de modo que «tan pronto como yo dirijo la mirada a la vida que corre en su presente real y me apreso entonces a mí mismo como el puro sujeto de esta vida (lo que esto quiere decir ha de ocuparnos expresamente más tarde), digo simple y necesariamente: *yo existo*, esta vida existe, vivo: cogito» (Hua III/1, 96-97 [178]).

El descubrimiento fenomenológico de la vida como conciencia interna del tiempo debe entonces considerarse una tesis descriptiva que versa acerca del aparecer en general y que, a partes iguales, es afirmación eidética y existencial. Sea cual sea el contenido o determinación de lo que comparezca y la forma en que lo haga, la manifestación acontece por principio a una vida individual, la cual discurre (necesariamente) en el auto-aparecer absoluto de su presente efectivo, el cual a su vez se integra (necesariamente) en el estar dándose de una temporalización continua. En el origen y principio del aparecer no se encuentra ni la región de los seres psicofísicos, que es un rendimiento de sentido, una objetivación muy superior, ni tampoco una sustancia absoluta, un yo hipostasiado, sino la individuación del viviente que soy, que cada uno somos.

La fenomenología trascendental asume esta forma de pensar la concreción absoluta, de empezar a pensarla, que quizá haya de resultar siempre desconcertante. Como todo y suelo de sentido, el mundo mismo, igual que cualquier otra realidad o idealidad, es inseparable de su manifestación infinita y distintiva; la cual, como todo aparecer, acontece intencionalmente en la vida subjetiva individual que experimenta tiempo.

4. ¿QUÉ PUEDE DAR CONTINUIDAD A DOS NACIMIENTOS?

Vuelvo sobre mis pasos a modo de conclusión. ¿Cómo es

posible que una y la misma filosofía llegue a dos comprensiones dispares acerca de lo que hay, trasmitiendo así una división teórica que separa a sus seguidores y que, al menos en apariencia, debilita su influjo? ¿Por qué aceptar que existe una unidad de espíritu y de planteamiento en la fenomenología husserliana que obliga a entrar en un único diálogo filosófico por lo pronto a todos los «cismáticos» del movimiento fenomenológico? La respuesta parece sencilla: porque la fenomenología no se define ni por una cosmovisión ni por una metodología, sino por una aspiración que la constituye y que consiste en «el radicalismo de la intuición». El empeño sistemático por sondear las fuentes de la evidencia, sin prejuzgar que las haya, sin anticipar en qué consistan, genera una actitud que únicamente avanza conforme se cuestiona de qué hay mostración, en virtud de qué legalidades, en qué estructura de la experiencia, con qué alcance ontológico.

Este radicalismo del intuir se desplegó en el primer nacimiento de la fenomenología, se mantuvo y extremó en el segundo, y pervivió en todos los desarrollos husserlianos de la fenomenología trascendental hasta 1937. En la fecha de 1913, que es el nexo oficial entre ambos alumbramientos, y precisamente en los «Fragmentos para un Prólogo a *Investigaciones lógicas*», Husserl dio voz inequívoca a esta aspiración definitoria, que, en su condición de tal, en fidelidad a sí misma, sí admite la paradoja del nacer de nuevo: «Todo lo que la fenomenología es y de lo que ella vive por entero no es otra cosa que la más radical interioridad en la descripción de los datos (*Gegebenheiten*) puramente intuitivos. Y si *Investigaciones lógicas* significan un progreso, éste radica primero y antes que nada en que, habiéndose hablado mucho con anterioridad de descripciones y habiéndose hecho también algunas determinaciones valiosas en cuestiones de detalle, había faltado, empero, «el radicalismo del intuir», tal como yo quisiera llamarlo: una profundización absolutamente desprejuiciada en los fenómenos y por ello libérrima de inter-polaciones, y además totalmente sistemática» (*Hua* XX/1, 323 [305]).

No pasará desapercibido que el radicalismo del intuir es el

pathos del filósofo. Sin esta vocación no es pensable la filosofía. Pero, por otro lado, el radicalismo del intuir ha de explorar las fuentes de la evidencia, ha de perseguir y revelar el *lógos* del aparecer, es decir, de la propia intuición. Hay una vocación que trata de comprender la posibilidad misma de la experiencia, los principios de la manifestación de todo lo que se muestra.

5. **REFERENCIAS**

DAHLSTROM, D. (ed.) (2003). *Husserl's Logical Investigations*. Dordrecht: Kluwer.

DRUMMOND, (1990). *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object.* Dordrecht: Kluwer.

GARCÍA-BARÓ, M. (1993). *La verdad y el tiempo. Salamanca: Sígueme.*

— (2008). *Teoría fenomenológica de la verdad*. Madrid: Comillas.

HEFFERNAN, G. (2016). A Tale of Two Schisms: Heidegger's Critique of Husserl's Move into Transcendental Idealism. *The European Legacy. Toward New Paradigms.* Routledge, Taylor&Francis. http://dx.doi.org/10.1080/10848770.2016.1175177.

LAVIGNE, F. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris: PUF.

POPPER, K. (1974). *Unended Quest. An intellectual autobiography*. Evanston: The Library of Living Philosophers. [Trad. cast. *Búsqueda sin término.* Madrid: Tecnos.]

ZAHAVI, D. (2003), *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

— (2010). «Husserl and the 'absolute'». En Carlo Ierna, Hanne Jacobs, Filip Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences.* Dordrecht: Springer.

WALTON, R., (2015), *Intencionalidad y horizonte*. Bogotá: Aula de Humanidades.

SEGUNDA PARTE
UNA NUEVA FILOSOFÍA PRIMERA

La reducción trascendental. Teoría y método[1]

PEDRO M. S. ALVES
Universidade de Lisboa, Facultad de Letras.
Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa

Reduktion, reducción, es el término común de Husserl para los procedimientos metodológicos específicos que abren el campo de la fenomenología, en tanto forma consumada de una ciencia de la subjetividad (reducción *transcendental*) y base para el desarrollo de un sistema de ciencias *a priori* por encima de los distintos ámbitos de existencia positiva y fáctica (reducción eidética). Las reducciones conducen, pues, al *a priori* ontológico (tanto al formal como al material) y al ámbito de la experiencia trascendental, y estos dos procesos de reducción convergen cuando la fenomenología trascendental se presenta como una ciencia apriorística de la conciencia. Esta última es, para Husserl, la ciencia radical de la conciencia, en contraste con su interpretación como ciencia empírica de lo psíquico, entendido como una región natural, incluso cuando esta ciencia se desarrolla bajo la forma brentaniana de una «psicología descriptiva». En un sentido fuerte, para Husserl, revelar primero el ámbito de la experiencia trascendental por medio de la reducción fenomenológica y luego desarrollar una ciencia eidética de la región (no natural) de la «conciencia pura» equivale a la restauración y la consumación de la idea misma de filosofía.

Antes de ocuparnos específicamente de la reducción *trascendental* y de sus diversas vías, conviene hacernos una primera pregunta sencilla acerca del significado general del término *reducción*. ¿Realmente, existe un significado *conceptual* unificado que se aplique uniformemente a los diversos métodos que Husserl pone en práctica bajo el *término* común «reducción»?

Como es bien sabido, hay varios métodos de reducción. Husserl trabajó a lo largo de su vida académica en lo que él llama la reducción *eidética*.[2] Además, realizó una cantidad

increíble de trabajo, desde 1905 hasta los años treinta, presentando, refinando y reformulando su método de reducción *fenomenológica*.3 En el marco de esta última, también distinguió entre la propia reducción *trascendental* y una mera reducción *psicológica*. Más tarde, en el campo mismo de la experiencia trascendental abierta por la reducción fenomenológica, se esforzó por dar un paso atrás hacia el núcleo «irreductible» de la subjetividad, en una última y definitiva fundamentación que denominó reducción *radicalizada*.4 Además, al abordar la «objeción del solipsismo» en la quinta meditación cartesiana, Husserl emprendió el proyecto de una *reducción primordial* para describir la formación original del sentido «alter-ego».5

A lo largo de esta maduración, Husserl prestó cada vez más atención a las diversas vías (*Wege*) que conducen a la reducción fenomenológico-trascendental. Como el punto final es supuestamente el mismo, es decir, la experiencia trascendental, la cuestión aparentemente solo consiste en determinar el punto de partida del procedimiento de reducción. La reducción trascendental se desarrolló en primer lugar por una motivación gnoseológica y escéptica que reevalúa y reformula la «maravillosa y profunda consideración fundamental» cartesiana.6 Sin embargo, a partir de los años veinte, se esbozó otro camino hacia el ámbito trascendental tomando como punto de partida la psicología intencional. Es en este contexto en el que Husserl solía distinguir entre una reducción psicológica y una trascendental, argumentando un estrecho «paralelismo» entre la psicología intencional y la fenomenología trascendental.7 Aproximadamente al mismo tiempo, también aparece un nuevo camino.8 Se desarrolla como un examen de la posibilidad de la experiencia que retoma y reencuadra el proyecto crítico de Kant. Sin embargo, ya no parte (como sí hizo Kant) de la concepción científica de la naturaleza, sino de un ámbito que está por debajo de ella, el cual Husserl, inspirado tempranamente por el programa de Avenarius de la descripción del «concepto natural de mundo», acabará denominando el ámbito del *mundo de la vida*.9 Sin embargo, si bien se puede distinguir una vía cartesiana, una vía psicológica y una vía

crítica u ontológica, Husserl permaneció muy lejos de un relato sistemático de los «caminos» hacia la reducción fenomenológico-trascendental.10 Además, mi argumento será que, a pesar de los diversos caminos, Husserl siguió siendo «cartesiano» en un sentido radical. Esto tiene que ver con el hecho de que su propio programa de una *fenomenología trascendental* solo es totalmente comprensible en tanto restauración y radicalización de la experiencia cartesiana moderna de la subjetividad.

Sin embargo, dado que Husserl se centró principalmente en la especificidad de las diversas reducciones —sobre todo en la trascendental y la eidética, aunque en menor medida también en la psicológica, la primordial y la radicalizada— queda algo así como un espacio en blanco con respecto a lo que implica *reducir*, en sentido general y como tal. ¿Existe algo así como un significado conceptual unificado que sea aplicable a todos los métodos de reducción?

La palabra «reducción» es utilizada por Husserl con fluctuaciones, especialmente en el caso de la reducción trascendental. A veces significa una *depuración* (*Reinigung*) que conduce a los «fenómenos puros en el sentido de la fenomenología», es decir, a la pura vivencia (*Erlebnis*) sin «apercepción mundana», como si reducir fuera el equivalente a contraer las *Erlebnisse* a cierto núcleo fundamental.11 Otras veces, «reducción» se refiere a la *desconexión* (*Ausschaltung*) de trascendencias de cualquier tipo,12 de modo que el procedimiento metodológico se pone en plural como un «sistema de reducciones» que se extiende sobre la esfera de regiones ontológicas distintas de la región «conciencia pura».13 Asimismo, la «reducción» también se utiliza a menudo en forma de adjetivo, como cuando Husserl habla de la «conciencia reducida» (*reduziertes Bewusstsein*) o de «fenómeno reducido» (*reduziertes Phänomen*).14 Por último, reducir también tiene un sentido transitivo, es decir, algo así como el paso de un «lugar» (o mejor, una *actitud*) a otro, como cuando Husserl se refiere, por ejemplo, a la reducción del mundo natural a la conciencia absoluta.15

A pesar de las fluctuaciones de Husserl en esta materia, creo

que la «reducción» debe entenderse con el significado central del último sentido mencionado, es decir, como el concepto de un *pasaje* o *transición* (*Übergang*) de una cosa a otra que descubre por vez primera el propio ámbito al que conduce. Partiendo de este significado, los demás usos en el marco de la reducción trascendental pueden recuperarse o bien como formaciones de sentido derivadas que ponen cierto énfasis en un aspecto de la misma (a saber, excluir o depurar) o bien en el resultado que produce (a saber, en el estado «reducido» de la conciencia o de los fenómenos). Basado en este significado primitivo y transitivo, el sentido de la reducción puede generalizarse para abarcar tanto la reducción trascendental (con sus declinaciones: radicalizada, primordial, psicológica) como la eidética. «Reducción» y «reducir» son, pues, una asunción directa del sentido literal de los términos latinos *reductio* y *ducere*. Como concepto basado en este contenido semántico, la reducción implica: (i) un punto de partida o ámbito, (ii) un operador metodológico para hacer una transición, (iii) el descubrimiento de un nuevo ámbito como el dominio al que el operador nos conduce. Como método, la reducción es entonces un procedimiento heurístico: descubre algo que está implícito, pero no dado temáticamente en el ámbito del que parte. De base, el ámbito de partida debe estar dado de antemano por sí mismo, y no ser alcanzado mediante un procedimiento metodológico, incluso aunque haya reducciones realizadas sobre reducciones (como la reducción radicalizada, realizada sobre la base de la reducción trascendental, o como las variaciones eidéticas que se hacen sobre la base de unos *eide* que están por debajo, por generalización o por formalización).

El punto de partida básico para este procedimiento potencialmente multinivel es entonces algo que se interpreta como que viene «naturalmente» como base de toda vida consciente e intencional: precisamente el campo de la *actitud natural*. El operador de la reducción eidética es la libre variación en la fantasía: conduce de los hechos disponibles en la experiencia inmediata a sus respectivos *eide* o esencias. El operador de la reducción trascendental es la *epojé* o suspensión

de la creencia: conduce del mundo *experimentado* a la *experiencia del mundo* como rendimiento subjetivo (aún mejor: a la experiencia de *un* mundo posible, cuando la reducción trascendental es sobredeterminada, como siempre deberá ser, por la reducción eidética), o al «fenómeno de mundo» (*Weltphänomen*), como suele decir Husserl. El dominio que se da como viniendo «naturalmente» es caracterizado por Husserl como el contenido de la actitud natural (*natürliche Einstellung*). La actitud natural conlleva, entonces (i) la orientación directa de la vida consciente al mundo como un campo de seres fácticos, positivos (ya sean reales o ideales) que son pre-dados o dados de antemano (*vorgegeben*, *vogerfundenen*), y (ii) la comprensión autorreflexiva de la vida intencional misma como otro hecho (psicológico) del mundo. Dirigir la reducción a los hechos (tanto naturales como psicológicos) equivale a descubrir sus respectivas *esencias* o *eide*. Esto equivale a la reducción eidética. Dirigir la reducción a la experiencia directa del mundo equivale a descubrir la región no natural de la «conciencia pura». Esto equivale a la reducción transcendental. En el marco de esta última, la vida concreta de la conciencia, tal como se da a sí misma en la experiencia trascendental y reflexiva (en lugar de a la reflexión psicológica), debe someterse aún a la reducción eidética, de modo que la antigua ciencia *empírica* de la *psicología* descriptiva (en el sentido de Brentano) se enmarque, mediante las reducciones trascendental y eidética, como una ciencia *eidética* descriptiva de la *conciencia trascendental*, en tanto nueva región no natural de «ser individual y absoluto».

Dentro de este marco general, examinaré tanto las principales tesis como los conceptos temáticos que giran en torno a la teoría husserliana de la reducción trascendental-fenomenológica, junto con sus críticas clásicas y la paradoja última a la que, en mi opinión, está expuesta la fenomenología trascendental. Los temas que se abordarán serán los siguientes:

1. La reducción trascendental y la *epojé* como conversión de la actitud natural a la trascendental;
2. Los diversos caminos hacia la reducción trascendental;
3. La crítica clásica de los caminos;

4. La idea de filosofía y el cartesianismo radical de Husserl, en el marco de la reducción radical y de la paradoja última de la subjetividad.

1. REDUCCIÓN TRASCENDENTAL Y *EPOJÉ*

El cumplimiento deliberado y metódico de la *epojé* (del griego ἐποχή, que significa «suspensión del juicio» o «retención del asentimiento») es, pues, el operador de la reducción trascendental. Así pues, en el marco conceptual de Husserl, la reducción trascendental conduce de la actitud natural a la actitud trascendental mediante la ejecución de la *epojé*. En cuanto a los objetos a los que se aplica la *epojé*, se trata de un poner entre paréntesis (*Einglammerung*) o de una desconexión (*Ausschaltung*); en cuanto a los propios actos de conciencia en los que se significan y eventualmente se dan estos objetos, se trata de una abstención (*Enthaltung*) o de un poner-fuera-de-juego (*Außer-Aktion-setzen*) de los mismos.16 Lo que se pone fuera de acción son las modalidades dóxicas (o la toma de posición, *Stellungnahme*, como la creencia, la dubitabilidad, la probabilidad, etc.) en las que los objetos, que ahora están entre paréntesis, fueron puestos (como reales, probables, posibles, etc., en el extremo opuesto de la increencia, que «pone» una inexistencia). Normalmente Husserl presenta la *epojé* como un cambio *voluntario* de actitud (*Einstellung*), de modo que, si la actitud de la que se parte es la «natural» en el sentido de tener un comienzo no trazable y voluntario en la vida consciente, la actitud trascendental a la que uno es llevado es una actitud voluntaria (*Willenseinstellung*) que se inicia, se mantiene y se retoma recurrentemente con un objetivo y una motivación precisos.17

El tema de las motivaciones para la reducción trascendental se tratará en las últimas secciones. Por ahora, se debe subrayar cómo la *epojé* es una *modificación* de los actos intencionales, qué *objetivo* general tiene, cuál es su *resultado* y, finalmente, de qué tipo de *investigación preparatoria* (previa) depende.

Comenzando por esta última cuestión, hay que subrayar que una investigación preliminar es siempre necesaria para que la actitud natural pase del estatus no temático en el que es vivida a

uno *temático*. Es esta tematización la que *revela* por vez primera la actitud como tal y pone de relieve su «naturalidad». Husserl ve esta indagación preliminar como una descripción que parte del *concepto natural de mundo* y pone al descubierto sus estructuras generales de sentido. Se trata, sin duda, de una recuperación del programa de Avenarius de una descripción del mundo tal como se encuentra de antemano «antes» de cualquier interpretación científica o filosófica. Husserl intentó en primer lugar una exposición de estas estructuras generales del sentido en su importante curso de 1911 relativo a los «problemas básicos de la fenomenología».18 Allí, la pregunta general es: ¿qué se encuentra de antemano (*vorgefundene*) como perteneciente al sentido del mundo? El esbozo de respuesta de Husserl abarca la descripción de la autopercepción del yo como algo ya siempre ahí («puesto») en tanto que punto cero de la experiencia, de su cuerpo (*Leib*), y de los otros, dados por medio de una aprehensión empática de sus cuerpos en un entorno de simples cosas (*dinglichen Umgebung*).

La descripción de esta estructura general de sentido: *mi ego psicosomático–otros egos psicosomáticos–cosas,* es solo un primer acercamiento. A pesar de no ser más que una descripción inicial, ya permite a Husserl: (i) caracterizar la actitud natural como una actitud de experiencia, y (ii) afirmar que las estructuras de sentido reveladas en el «concepto natural de mundo» son una *invariante* para cada nueva actitud dentro del ámbito de la actitud natural (filosófica, científica, práctica, etc.). De ello se desprende sucesivamente que: (iii) lo que se encuentra de antemano en la experiencia es la base para el desarrollo del sistema de las ciencias naturales y de la psicología; y que (iv) puede seguir desarrollándose como un «*a priori* ontológico de la Naturaleza» en un sentido kantiano, y en un sistema de ontología formal apriorística no centrada en la Naturaleza sino en el concepto de «algo en general» (*Etwas überhaupt*). Por último, hace una crítica del enfoque de Avenarius sobre esta cuestión (que él denominó «crítica de la experiencia pura»), presentándolo como un contrasentido.19

El tema de la descripción pura de lo que se encuentra de

antemano se desarrolla en profundidad en *Ideas I*, precisamente como la primera etapa *preparatoria* de la «consideración fenomenológica fundamental» que conduce a la reducción trascendental.20 En las lecciones de 1911, Husserl ya había observado que los «intereses filosóficos de la más alta dignidad requieren una descripción completa y exhaustiva del llamado *concepto natural del mundo, i. e.*, ese concepto del mundo de la actitud natural» (Hua XIII, 125). Justo después, añadió que «una descripción exacta y profunda de este tipo no es en modo alguno algo que pueda realizarse fácilmente, sino que requiere reflexiones extraordinariamente difíciles» (Hua XIII, 125). De hecho, el concepto tardío del mundo de la vida puede explicarse como un ensayo para desarrollar plenamente el sentido del concepto natural de mundo. Se inscribe en una crítica del programa de Avenarius de una «crítica de la experiencia pura» y, luego, en una ampliación del programa kantiano de una crítica de la posibilidad de la experiencia que comienza a nivel de lo pre-dado y conduce finalmente a una ontología eidética, material, del mundo de la vida.

Así, para Husserl, el *concepto* natural de mundo saca a la luz el contenido básico del sentido de la actitud natural. Esta última se caracteriza por ser una *creencia en el mundo*, una *Weltdoxa* o *Weltglauben*, tal y como la llama Husserl, una creencia que nunca tuvo un comienzo en la vida de la conciencia (de ahí su «naturalidad») y que, por tanto, siempre permaneció oculta antes de su explicación temática. Por consiguiente, la actitud natural está definida por la *tesis general* (*Generalthesis*) o *ponente* del mundo, cuya estructura general de sentido ha sido puesta explícitamente en primer plano por la descripción del concepto natural del mundo. Es precisamente esta tesis general de la actitud natural, cuyo contenido se explica por el concepto natural del mundo, la que se convierte en el *objetivo* de la *epojé*. En efecto, lo que la *epojé* pone fuera de juego es la creencia en la efectividad (*Wirklichkeit*) del mundo, y, como resultado, se excluyen o se ponen entre paréntesis los objetos de la experiencia del mundo. Esto no equivale a una especie de desaparición del mundo y de nuestra conciencia de él. Por el

contrario, el mundo, ahora temáticamente dado, y todo el contenido de la experiencia del mundo, permanecen aquí, sin cambios.21 Simplemente, por efecto de la *epojé*, la *creencia* y el *conocimiento* del mundo ya no sirven de punto de partida para la nueva ciencia de la conciencia trascendental. Siguen siendo lo que son. Sin embargo, viviendo no en la creencia en el mundo sino en la *suspensión* de la creencia en el mundo, *no se hace uso* ni de la creencia de que el mundo es, ahora articulada en el juicio predicativo «el mundo existe», ni del *conocimiento* natural que tenemos de él, específicamente el de las ciencias *positivas* que se relacionan con lo que se da en la experiencia del mundo.22

Ciertamente, la *epojé* que pone en suspenso la *Weltdoxa* es una *modificación* de toda la vida intencional de la conciencia. Lo importante es determinar el tipo de modificación que es. Husserl traza un paralelo cercano al intento cartesiano de una *dubitatio de omnia* en la primera de sus *Meditationes de prima philosophia*. Como la fenomenología trascendental, Descartes se esforzó por alcanzar un dominio de certeza apodíctica. Sin embargo, el paralelismo trazado por Husserl es más didáctico que doctrinal. Como señala, la *epojé no es* la duda cartesiana. El punto es que Descartes fue, para Husserl, el primero (y quizá el único) en acercarse a la *epojé*, sin realizarla plenamente. Esta es la razón por la que Husserl subraya, en *Ideas I*, que la duda de Descartes «solo nos servirá como un *recurso metódico* para señalar ciertos puntos que, incluidos en su esencia, pueden ser sacados a la luz y puestos en evidencia por medio de ella» (Hua III-1. 62). En efecto, la *perfecta libertad*, la *universalidad*, así como la búsqueda de una región de *evidencia apodíctica* son rasgos de la duda de Descartes que se reconocerán, entre otros tantos, como rasgos de la *epojé*. Sin embargo, dudar implica un *cambio* en la creencia primitiva, de modo que lo que en un principio se daba como real se vuelve incierto o inseguro. La duda implica, pues, una alteración del carácter dóxico del acto y el consiguiente cambio del modo en que se pone el objeto. Esta es la gran diferencia entre la duda y la *epojé*: en lugar de una *alteración*, la segunda es una *modificación* que mantiene inalterada la creencia primitiva y

el correspondiente modo de poner el objeto correlacionado. La *epojé* conserva en su integridad tanto la modalidad dóxica como el objeto intencional, conserva su forma de darse (dado «en persona», imaginado, simplemente mentado, etc.), así como la estructura general de la vida intencional como una experiencia del mundo. Por eso Husserl, aparentemente todavía interpretando el sentido de la duda de Descartes, pero en realidad yendo más allá de ésta, escribe que «[…] no es una transmutación de lo ponente en no-ponente, de la posición en negación; tampoco es una transmutación en una presunción incierta, en la consideración de lo posible, en la indecisión, en una duda […]; *más bien es algo peculiar: no renunciamos al acto ponente que hemos hecho, no alteramos en ningún aspecto nuestra convicción* que permanece en sí misma tal como es […]» (Hua III-1, 63).

Aparentemente, según esta caracterización, la *epojé* se acerca a la modificación de neutralidad. Sin embargo, *no es* una neutralización. Ciertamente la neutralización, como la *epojé*, es una modificación que puede afectar a todos los actos intencionales. Cuando se mienta A como existente, como posible, etc., esta misma posición puede neutralizarse y convertirse en el mero «pensamiento de» que A existe, de que es posible, etc., donde la creencia ya no es una creencia «seria». Esto ocurre a menudo en la vida intencional. Por ejemplo, cuando uno repite la creencia de otra persona, diciendo «Juan verdaderamente cree que p», sin tomar posición respecto de lo que Juan cree y de la verdad de su creencia. Cuando se leen historias de ficción o se ven películas, se cree también en la existencia de los personajes, en las cosas que suceden, pero con una modificación amplia de la neutralidad: la existencia de Sherlock Holmes es una creencia existencial *neutralizada*, que el Inspector Lestrade dijo esto o aquello se cree ciertamente, pero en la forma de una creencia neutralizada. *Fantasía* es un título general para este tipo de modificación. Por lo tanto, las modalidades dóxicas no se cambian en la modificación de la neutralidad, sino que, como en el caso de la *epojé*, se mantienen tal como están. Simplemente no son creencias «serias». Por esta

razón, todo se vive en la forma que Husserl nombra, en las lecciones sobre las *Aktive Synthesen*, «conciencia lúdica» (*spielerisches Bewusstsein*).23

Sin embargo, una conciencia neutralizada de un cierto objeto sigue siendo una intención directa de este mismo objeto. En la modificación de la neutralidad, uno se dirige a los mismos objetos trascendentes que en los actos no modificados: uno se dirige a los actos de Holmes y a las palabras de Lesarde. En oposición a esto, la *epojé* es un acto *reflexivo*. No tiene como tema el objeto del acto reflexionado, sino el acto mismo en el que el objeto anterior es intendido y dado. Esta característica es suficiente para establecer una estrecha separación entre la *epojé* y la *neutralización*. Pero aún hay más. En la actitud natural, siempre existe la posibilidad de reflexionar sobre un acto anterior. La reflexión natural comparte con el acto al que toma por objetivo suyo el mismo carácter dóxico. Si se ve un piano en la habitación y se plantea su existencia como dada por la percepción, entonces la reflexión conserva la creencia en la existencia del piano y le añade lo ponente del mismo acto en el que el piano se da. Se pasa, por ejemplo, de la frase «hay un piano en la habitación» a la frase «ahora estoy viendo un piano en la habitación». Por el contrario, la *epojé*, como acto reflejo de un nuevo tipo basado en la suspensión de la tesis del mundo, pone entre paréntesis el objeto dado en el acto reflexionado, así como el sujeto psicológico que lo intiende, y pone fuera de juego su carácter dóxico. Ya no se trata de creer en la existencia, aquí y ahora, de un piano en la habitación. Es simplemente el puro fenómeno de «ver un piano en la habitación» lo que cuenta ahora como caso de un acto perceptivo (reducido) que es *dado apodícitamente* a la reflexión (el piano y la habitación no tienen este estatus epistemológico). Este es el nuevo tema que la *epojé* descubre, abriendo un nuevo campo para la inspección de la estructura y contenido intencional de los «fenómenos puros» en el sentido de la fenomenología. Así, el «fenómeno puro» no se obtiene por una neutralización del acto anterior. La *epojé* no es la neutralidad en la reflexión.24 Más bien, se trata de la *suspensión* reflexiva de lo ponente de toda existencia mundana

(que siempre sigue existiendo) y, por medio de ella, el descubrimiento de un nuevo dominio de *positividad* que está más allá de todo lo que se puede experimentar en el marco de la actitud natural. La reflexión trascendental abre un dominio al que no se puede acceder ni por neutralización ni por reflexión psicológica. Como subraya en *Ideas I*, este nuevo dominio de ser puesto al descubierto por la *epojé* es, como cualquier dominio verdadero, una esfera de *ser individual.*25

El resultado de la *epojé* está ahora claro. Abre el ámbito absolutamente nuevo de la *experiencia trascendental* o de la auto-comprensión y auto-explicación de la *subjetividad trascendental*: «La *epojé* fenomenológica deberá ser el método de paso para la apertura de un *nuevo campo de experiencia*, a saber, el campo de una nueva experiencia teórica y, sobre esta base, de una teoría de un nuevo tipo, la fenomenología —el campo de experiencia de la vida trascendental pura de la conciencia, como la vida de la '*subjetividad trascendental*'» (Hua XXXIV, 90, la cursiva es mía). A la «conciencia pura» se accede primero como un «residuo fenomenológico» de la *epojé*,26 y luego como un nuevo y verdaderamente positivo dominio del ser individual que se da a sí mismo en una evidencia apodíctica.

Como operador del tránsito, la *epojé* desencadena la capacidad de auto-referencia de la subjetividad, que Husserl llama la «escisión del yo» (*Ichspaltung*).27 En efecto, el resultado de la *epojé* equivale al surgimiento de un triple polo-yo. En primer lugar, el «yo» psicofísico, el «niño del mundo» o la subjetividad humana (*Weltkind*, *Ich-Mensch*), que la *epojé* pone entre paréntesis con todas las demás trascendencias (naturaleza, mundo social, mundos ideales, Dios, etc.). En segundo lugar, la vida trascendental del «yo», que la *epojé* revela por primera vez por la suspensión del anterior «yo». En lugar de ser neutralizados, los «fenómenos puros» así alcanzados son puestos ahora como pertenecientes a esta subjetividad trascendentalmente operante (*fungierende Subjektivität*), la cual opera de forma permanente y anónima en la constitución del mundo y se constituye a sí misma como miembro de él. Finalmente, el «yo» que hace fenomenología, «el yo

fenomenologizante» (*das phänomenologisierende Ich*), que actúa allí como un «espectador imparcial» (*unbeteiligter Zuschauer*).28 Este espectador no neutraliza realmente las vivencias (*Erlebnisse*) de la subjetividad trascendental específicamente funcional. En efecto, tanto el «yo» psicofísico como el trascendental están orientados al mundo: están comprometidos con el mundo ya sea como miembro de él o ya sea como el sujeto que lo constituye. El observador trascendental hace fenomenología en la medida en que *revela descriptivamente* el flujo de la vida trascendental «absoluta» y, al mismo tiempo, toma esa vida como ejemplo para una *variación eidética* mediante la cual la vida trascendental concreta de la subjetividad constitutiva aparece como un caso en una gama abierta de posibilidades y no es en sí misma más que una posibilidad (mientras está actualizada). Por lo tanto, el observador trascendental opera una «desconexión del mundo» en la medida en que, alcanzando invariantes por medio de la libre variación de la fantasía, se centra en leyes eidéticas que son independientes de cualquier subjetividad fáctica y concreta. Estas son las leyes esenciales (*Wesensgesetzte*) relativas a la región no-natural de la «conciencia trascendental y sus correlatos intencionales». Más que por la neutralización, esta es la razón por la que el fenomenólogo no participa ni en la creencia en el mundo, ni en la vida trascendental concreta y actual, que realiza permanentemente, *hic et nunc*, la constitución del mundo.

Esta es, pues, la *reducción* al ámbito trascendental operado por la *epojé*, en lo que concierne a su objetivo, a su resultado, a las investigaciones preparatorias de las que depende y, por último, al tipo de modificación que hace de la vida natural de conciencia.

2. **LAS DIVERSAS VÍAS DE LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL**

La pregunta que queda sobre la *motivación* de la ejecución de la *epojé* casi se superpone con el tema de las vías hacia la reducción trascendental (volveré sobre esto más adelante). En *Ideas I*, Husserl escribió lacónicamente que, «en lugar de permanecer en la actitud [natural], nos proponemos alterarla radicalmente» (Hua III-1, 53). La reducción es un acto siempre a

nuestra disposición. Se basa en nuestra libertad de negar el asentimiento y cancelar cualquier tipo de creencia. Sin embargo, este acto libre no debe sonar como un acto arbitrario, es decir, como una decisión *sin* motivación. La referencia a las *vías* o *caminos* (*Wege*) hacia la fenomenología trascendental viene del propio Husserl y satisface parcialmente esta falta de motivación. La forma más sencilla de entender el concepto de *vía hacia la fenomenología* consiste en interpretarlo como una etapa propedéutica que conduce y muestra la necesidad de la conversión a la actitud trascendental. Se trata por lo tanto de un *curso de pensamiento* (*Gedankengang*) que debe seguirse paso a paso hasta el resultado previsto: el paso (*Übergang*) de la actitud natural a la trascendental. Por lo tanto, no tiene que ver con el operador de la reducción trascendental, la *epojé*, sino con la idea misma de una reducción al ámbito trascendental. Siendo así, no tiene impacto ni en el dominio de la experiencia trascendental ni en el concepto de subjetividad trascendental al que conduce. Sin embargo, también puede interpretarse no como algo externo al dominio en el que nos introduce, sino como teniendo un efecto en los mismos resultados que obtiene, es decir, tanto en la caracterización del ámbito de la subjetividad trascendental como en la relación que tiene con el mundo que ella constituye.

Este tema, junto con el número de vías reconocibles e independientes, fue y sigue siendo un asunto controvertido en la investigación académica sobre Husserl. Si uno atiende los textos de Husserl, no hay pruebas claras ni sobre un número definido de vías, ni sobre las relaciones mutuas entre ellas. ¿Cuántas vías *reconocibles* hay? ¿Son mutuamente *independientes* o no? ¿En qué medida se *superponen* en un núcleo invariable, y cuáles son las especificidades de cada una? Además, ¿por qué varias vías hacia la fenomenología trascendental en lugar de una sola, o de un único camino omniabarcante (una especie de síntesis final de todas ellas)? Por último, pero no menos importante, ¿no presupone el concepto mismo de una vía hacia algo una predeterminación de su punto final? De hecho, para proponer un paso de un dominio a otro dominio (una especie de mapa que traza el camino a seguir), hay que saber ya de antemano no

solo dónde está uno, sino también *adónde se pretende ir.*

Con respecto a esta última cuestión, se podría responder de manera aparentemente paradójica que el lugar al que se pretende ir es el mismo lugar en el que ya se está. Las «vías» no son un punto de partida sino una profundización, es decir, una comprensión plena y radical del «dominio» en el que ya se habita. Como tal, son una «superación de la naturalidad» (*Überwindung der Natürlichkeit*, Hua XXXIV, 446). De hecho, las vías hacia la reducción trascendental conducen en conjunto a un *fundamento último* en la subjetividad trascendental. ¿Un fundamento de qué? Precisamente, de lo que uno toma como punto de partida o «dominio» desde el que se traza un camino. En este sentido, la cuestión de las vías equivale a un esfuerzo por dibujar un mapa preciso y detallado de lo que tomamos como el dominio cuyo fundamento último será el retroceso (*Rückgang*) a una ciencia eidética de la subjetividad trascendental. Así, cuanto más detallada sea la «topografía» del terreno, más rica y concreta será la descripción de las estructuras y del funcionamiento de la subjetividad trascendental que siempre está actuando en él.

Creo que esta interpretación de las «vías» puede dar sentido a las propias consideraciones de Husserl. En primer lugar, las reflexiones de Husserl sobre los diferentes caminos se centran casi todas en la cuestión de si un camino determinado es más «abstracto», o «estrecho», o «pobre en contenido» que los demás. De hecho, este es el tipo de autocrítica que Husserl expresa al comparar, por ejemplo, el camino cartesiano con los otros. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, declara explícitamente que el camino tomado en *Ideas I*, que él llamó «vía cartesiana», tenía la desventaja de acceder al ego trascendental sin más preámbulo que algo así como un «salto» (*Sprung*), de modo que «hace que este ego se vea como aparentemente vacío de contenido». Por lo tanto, «en un principio, uno no sabe qué se ha ganado, y mucho menos cómo, a partir de esto, se debe obtener una nueva ciencia fundamental, decisiva para la filosofía, de un tipo completamente nuevo» (Hua VI, 158). Este aparente vacío (que es más bien una

«concreción muda», *idem* 191) se revela, para Husserl, en la ausencia de un marco intersubjetivo para el ego de la subjetividad trascendental, en el enfoque casi único de la actualidad de la vida del ego, en la dificultad de dar cuenta del flujo de conciencia y en otras carencias de contenido. En resumen, la plena concreción de la «vida en mundanidad» (*leben in Weltlichkeit*) se pierde parcialmente y, con ella, se pierden también los hilos conductores (*Leitfaden*) para un cuestionamiento sistemático regresivo (*Rückfrage*) de la subjetividad trascendental. Es en este marco en el que Husserl propone otros caminos, a saber, a través del mundo de la vida pre-dado y a través de la psicología.

Así, en lugar de una tensión entre los caminos, se encuentran consideraciones relativas al terreno en el que se basan y al grado en que cada uno de ellos puede recuperar el ámbito trascendental en su totalidad, sistematicidad interna y plenitud.

Además, si se considera toda la cuestión de la reducción trascendental desde un punto de vista panorámico, se obtiene una visión de lo que realmente está en juego con la cuestión de las vías. De hecho, en la reducción trascendental se opera una *epojé* de la validez de la creencia en el mundo. Puede realizarse sin mediaciones, simplemente aislando esa creencia en el mundo y comparando el tipo de evidencia que tiene con la evidencia propia de la subjetividad trascendental. Esta es la llamada *vía cartesiana*. Conceptos como apodicticidad, evidencia adecuada, prioridad y absolutidad son usados para caracterizar el ámbito de la experiencia trascendental. El principio de correlación noético-noemático, la doctrina de la constitución objetual y, finalmente, el programa de una fenomenología de la razón son los temas centrales de esta vía hacia la subjetividad trascendental. Sin embargo, se puede tomar una ruta más mediada. En lugar de limitarse a poner entre paréntesis la creencia en el mundo, es posible proceder a un examen sistemático del darse del mundo, analizando la variedad de las formas de darse de sus diversas regiones ónticas. Este es el camino a través de la ontología. Supone una investigación de los predicados del «algo como tal» (ontología formal —un camino

seguido en *Lógica formal y trascendental*), y la inspección de las diversas ontologías materiales con sus leyes esenciales (el a priori sintético). Como subrayó Iso Kern (Kern 1962, 327), también implica, en su estrato más primitivo, la ontología del mundo de la vida, que está antes de cualquier teoría positiva científica o filosófica como una pre-donación. Este examen completo de la correlación primitiva entre subjetividad y mundo de la vida, centrado en las formas subjetivas del darse de los diversos *onta*, es el desarrollo completo del viejo programa de descripción del «concepto natural del mundo». Aquí se ponen en primer plano conceptos descriptivos como horizonte, implicación intencional, génesis pasiva y activa, intersubjetividad mancomunada e historicidad. Comparándolo con la vía cartesiana, ofrece una relación más concreta y más rica de las cuestiones y temas de una filosofía trascendental. Por último, entre las diversas regiones ontológicas, se puede aislar precisamente aquella en la que el fenómeno de la subjetividad se manifiesta a un nivel mundano y natural: la psique humana en su marco intersubjetivo y, correlativamente, el tipo de psicología que tematiza la psique puramente como tal en su relación intencional con otros sujetos y con el mundo.

En cuanto a este camino por la psicología, se presenta como una vía que, aunque más llena de contenido, parte de una abstracción metódica que se centra en la psique humana sin tener en cuenta o inhibiendo el interés por las demás regiones ontológicas y por el sistema de ciencias positivas que les pertenecen. Esta abstracción metódica que circunscribe la región del «alma en puridad» la llama Husserl «epojé psicológica», y sobre ella es sobre la que se hace la *epojé* trascendental, heredando en cierta medida su abstracción o unilateralidad original. Como dice Husserl, «la psicología debe ser precisamente la ciencia universal de las almas, que corre paralela a una ciencia universal de los cuerpos, y como esta última es una ciencia avanzada en una "epojé" [que] investiga abstractamente lo corpóreo en sus propias conexiones esenciales, lo mismo ocurre con la psicología» (Hua VI, 242). Aunque se parte de un punto de vista unilateral, se hace posible

una recuperación sistemática de toda la conexión infinita de la vida (*Lebenszusammenhang*), extendida en los horizontes temporales, y de sus implicaciones intencionales, yendo no solo a las profundidades de la constitución pasiva sino también al marco abarcador de la vida comunitaria e histórica. Así, en lugar de comenzar con la suspensión general de la creencia en el mundo, se prescinde de la crítica cartesiana de la experiencia mundana a la luz de la exigencia de la apodicticidad que se centra principalmente en la actualidad de los actos conscientes, y se comienza con una serie de *epojés* particulares en relación con los actos singulares hasta que se realiza una *epojé* universal sobre la conexión concreta de la vida subjetiva en su conjunto (liberando el ámbito de la conciencia pura) y sobre el mundo como su correlato global (presentándolo como un fenómeno para la subjetividad trascendental). Ese camino por la psicología intencional puede considerarse como el desarrollo abstracto de una rama privilegiada del camino ontológico. A pesar de su posible dependencia del camino ontológico, tiene una lección propia, a saber, que una psicología radicalizada que aísla verdaderamente el dominio de la psique pura ya no es una psicología, sino una fenomenología trascendental.29

Además de eso, es tentador encontrar algo así como un esbozo de un cuarto camino en la interpretación de la historia de la filosofía, como Husserl hizo en las lecciones sobre la *Filosofía primera*, primera parte (Hua VII).30 En una perspectiva más abarcadora, la vía a través de la historia de la filosofía podría vincularse internamente con las reflexiones de Husserl sobre el surgimiento de la actitud teórica en el fenómeno espiritual «Europa», tal como se desarrollaron en la Conferencia de Viena (Hua VI, 314-348). Este largo camino a través de la historia de la cultura europea, y más precisamente través de la filosofía como su idea teleológica rectora, podría considerarse una nueva vía hacia la fenomenología trascendental. Podría presentarse como un camino de segundo orden, porque tematiza la relación entre la subjetividad y el mundo mediante una discusión crítica de las concepciones planteadas en la tradición europea. Mirando más atentamente, se encontraría aquí –

mediante una mezcla productiva de discusiones críticas de historia de las ideas, de génesis de las instituciones de sentido y de análisis fenomenológicos directos – la cartografía más completa y concreta del terreno sobre el que se podría realizar una reducción a la subjetividad trascendental.

Atendiendo a las tendencias y los programas filosóficos que Husserl tenía ante sí, es posible equiparar el camino directo con el proyecto cartesiano de una ciencia absoluta y fundacional, que, para Husserl, estaba originalmente vinculado a una investigación gnoseológica y a un escepticismo crítico acerca del «enigma de la trascendencia»31. El camino ontológico es posiblemente una recuperación y una reevaluación del programa de tipo kantiano de una crítica de la experiencia, volviendo sistemáticamente a sus fundamentos subjetivos y comenzando, más allá de Kant, con lo pre-dado del mundo de la vida (un resultado posterior de la valoración de Husserl del programa de Avenarius de una descripción del concepto natural del mundo). El camino psicológico, que contiene una confrontación con el dualismo y el naturalismo de la tradición empirista, equivale a un restablecimiento del proyecto de Brentano de una psicología descriptiva y del programa de Dilthey de una psicología analítica y descriptiva como fundamento para las *Geisteswissenschaften*. En efecto, Descartes, Kant (junto a Natorp), Brentano y Dilthey son los personajes filosóficos intelectualmente más estimulantes para Husserl. Sin embargo, las vías no son una continuación de sus tesis filosóficas. Son más bien una especie de absorción de sus programas filosóficos en el marco más fuerte del método reductor, que va de la mano de severas críticas a sus doctrinas positivas. Es como si Husserl explorase sucesivamente varias posibilidades de realizar la reducción trascendental, circunscribiendo el terreno de diversas maneras (la creencia en el mundo como tal, el mundo en sus modos concretos de darse, la psique humana), al mismo tiempo que encuentra y asimila los programas filosóficos que se han levantado sobre cada una de ellas. En resumen, el esfuerzo de Husserl parece una sardónica refutación de los programas filosóficos contemporáneos

concurrentes. Él está mostrando que el proyecto kantiano de una crítica de la experiencia y el proyecto de Brentano de una psicología descriptiva pura, cuando se persiguen radicalmente (es decir, sin prejuicios naturalistas), conducen en última instancia a la fenomenología, como si la fenomenología fuera tanto su objetivo secreto como su punto de vista oculto.

Por último, uno puede preguntarse si el concepto de subjetividad trascendental que uno obtiene no es una función del camino que uno toma. Sin embargo, aunque haya diferencias internas de los caminos, el resultado general es el mismo para Husserl: la regresión al *ego cogito* como subjetividad trascendental, que es absoluta, anterior al mundo, y dada a sí mismo en evidencia apodíctica. Siendo así, hay una multiplicidad (más precisamente, una multiplicidad abierta) de «vías que tienen un destino común» (Kortooms 1994, 163). En efecto, en las lecciones *Filosofía primera*, segunda parte, Husserl escribe expresamente que la búsqueda de la apodicticidad fue su «primera vía cartesiana hacia el ego trascendental» y que, con el camino sobre la psicología, erigió «un nuevo camino hacia el ego cogito» capaz de llenar la subjetividad trascendental con las «formas o tipos de forma de su vida trascendental», de modo que el «ego cogito» ya no fuera una «palabra vacía» (Hua VIII, 126). La necesidad de «aprender a conocer» (*kennenlernen*) la subjetividad trascendental en toda su concreción es la explicación de Husserl para la transición del camino cartesiano al psicológico. Se puede argumentar que la misma razón se aplica a la vía ontológica. Por consiguiente, como consecuencia general, la elección de los caminos no implica una revisión de la caracterización de Husserl del sujeto trascendental. En efecto, el ámbito de la experiencia trascendental y tanto el contenido como el estatuto ontológico de la subjetividad trascendental no son, para Husserl, una función del camino elegido. Como escribe: «diferentes caminos conducen al mismo desiderátum de una ciencia de la subjetividad trascendental» (Hua VIII, 251). Por la misma razón, tampoco cabe sostener que, para Husserl, hay una tensión o incluso una contradicción entre ellos. Además, con la posible excepción de *La idea de la fenomenología*,

no hay obra alguna en la que Husserl siga un camino único de manera pura y sin mezclas (ni siquiera en *Ideas I*, una vía que él mismo presentó, en diferentes momentos, como cartesiana y psicológica32). Elementos de todos los caminos se combinan a menudo en sus textos. Tampoco hay pruebas de que los caminos psicológico y ontológico hayan sido propuestos por Husserl para sustituir o anular el camino cartesiano, como si se retractara de sus tesis anteriores.

3. **LA CRÍTICA DE LOS CAMINOS**

Como se desprende con claridad de lo dicho anteriormente, los caminos no son una respuesta satisfactoria a la *motivación* de la reducción. Por un lado, los caminos ya están guiados por la idea de la reducción. No son una marcha «a ciegas» hacia ella, sino que son perseguidos a la luz de ella. En la vía por la psicología y en la vía por el mundo de la vida, el resultado es el reconocimiento de que lo que uno está haciendo cuando se persiguen las respectivas tareas teóricas hasta el final *equivale a operar* la reducción trascendental y la conversión de la actitud natural a la filosófica *que ya se conocía*.33 Por otro lado, guiados por la idea de la reducción en lugar de un descubrimiento, los caminos son circunscripciones retrospectivas de los terrenos y programas filosóficos afines o adecuados a ella, de modo que la idea del punto final predetermina la elección del punto de partida. Es en este sutil sentido en que la doctrina de los caminos es, al mismo tiempo, una propedéutica y algo que pertenece al «contenido sistemático» de la fenomenología.

Sin embargo, ha surgido una gran discusión sobre los caminos entre los estudiosos de Husserl. La estrategia general era o bien mostrar que la sucesión de los caminos era una guía para el propio desarrollo de Husserl y finalmente para su «salida» del cartesianismo, o bien que los diferentes caminos traían consigo concepciones bastante diferentes de la subjetividad, así como de su relación con el mundo.

Históricamente, la discusión crítica de las vías ha comenzado bajo una sombra heideggeriana, por así decirlo. Bajo la «luz negra» de la crítica de Heidegger al subjetivismo moderno, Descartes se ha convertido en «la causa perdida» de las nuevas

modas existencialistas y hermenéuticas de la filosofía continental. El autoproclamado cartesianismo del siglo veinte de Husserl, junto con su fundacionalismo, resultaba ser, entonces, una parte despreciable de su fenomenología. Así, rescatar a Husserl de su cartesianismo apareció de repente como un programa teórico que valía la pena tomar.

Rudolf Boehm, que fue coautor con Alphonse de Waelhens de la primera traducción de *Sein und Zeit* al francés, inició el debate tanto como editor de *Filosofía primera* 1923/24 de Husserl, primera y segunda parte, como en calidad de crítico, de inspiración heideggeriana, de la «metafísica moderna de la subjetividad». La idea general es que Husserl ha agotado la llamada filosofía moderna del sujeto, llevándola hasta el punto en que revela sus límites y se disuelve. En la introducción a la segunda parte de *Filosofía primera*, Boehm es bastante claro sobre este punto. En el mismo momento en que Husserl presenta la reducción trascendental por el camino cartesiano, como es el caso en *Filosofía primera*, la aparición repentina de un segundo camino, a saber, el camino de la psicología, debe leerse como un síntoma de que Husserl ha tomado conciencia de la imposibilidad fundamental de su cartesianismo. Como él dice, «el resultado más notable» del tren de ideas de Husserl en la parte sistemática de *Filosofía primera* es «el desplazamiento de la primacía incondicional del método cartesiano de la reducción fenomenológica» (Boehm en Hua VIII, XXX-XXXI). Aunque no se ha abandonado, el camino cartesiano se ha convertido para Husserl en una vía inaccesible (*Unzugängliche*). Por lo tanto, la aparición de nuevas vías en las mismas lecciones (no solo el camino psicológico) muestran que la vía cartesiana pierde su necesidad (*Notwendigkeit*). Con su declive (*Verfall*), concluye, es la idea misma de una Filosofía Primera como ciencia «cartesiana» de los principios primeros la que finalmente se disuelve (Boehm en Hua VIII, XXXVII-XXXVIII).

¿Dónde están las pruebas de tal desmantelamiento del ideal cartesiano realizado por el mismo Husserl? En ninguna parte. Solo una ligera sospecha de este supuesto derrumbe subterráneo es planteada por Boehm en las consideraciones finales de su

Introducción. A saber, que Husserl se dio cuenta de que el primer principio cartesiano «yo soy» no implica una evidencia apodíctica y adecuada, como ya había afirmado en la lección 31 de *Filosofía primera*.34 El descubrimiento de que la evidencia apodíctica del «yo soy» no implica una evidencia adecuada, como Husserl terminó reconociendo en el parágrafo 6 de sus *Meditaciones cartesianas*,35 funciona para Boehm como una señal de la supuesta bancarrota del proyecto cartesiano de una ciencia fundamental de los primeros principios. Según él, tal es la razón oculta por la que Husserl se pregunta en 1925 «si en el futuro no tendré que cambiar algo en mi exigencia radical de justificación apodíctica» (Hua VIII, 68-69).

En la misma línea, dos años más tarde, Ludwig Landgrebe —que fue colaborador de Husserl y un profundo conocedor de su pensamiento— publica el famoso ensayo «Husserls Abschied vom Cartesianismus»(Landgrebe 1961), que se centró en la edición de Boehm de *Erste Philosophie*. Mientras que Boehm subrayó que el camino cartesiano perdió su primacía en el posterior Husserl, Landgrebe da un paso más y habla de un alejamiento del camino cartesiano. La teoría de los «dos Husserl» tiene aquí su presentación más radical. Yendo casi en la misma dirección hermenéutica que Boehm, el panorama es aún más agudo y lleno de solemnidad filosófica. En efecto, Landgrebe declara con autoridad que «en esta obra [*Filosofía primera*] la metafísica pronuncia su despedida a espaldas de Husserl», de modo que *Filosofía primera* «es el fin de la metafísica» (un certificado de defunción que solo es válido en tierras heideggerianas). Sin embargo —continúa—, ni Husserl ni sus oyentes se dieron cuenta de este extraordinario acontecimiento, por lo que permaneció oculto a ellos. Debido a esta misma ocultación, para el mismo Husserl, de lo que había logrado en sus lecciones, «la relación de Heidegger con la fenomenología puede arrojar una nueva luz» (Landgrebe 1961, 136). El escenario estaba preparado no solo para el desmantelamiento de la vía cartesiana, ahora bajo la forma de una inconsciente «despedida» o «salida» (*Abschied*) del cartesianismo, sino también para el abandono de cualquier

camino que se pudiera tomar para alcanzar una «ciencia absolutamente fundamentadora», un objetivo que fue rechazado por Landgrebe en el marco más amplio proclamado «fin de la metafísica».

En realidad, el argumento de Landgrebe oscila permanentemente entre el «cartesianismo» en el sentido estricto del llamado camino cartesiano hacia la reducción trascendental y el «cartesianismo» en el sentido más amplio de la búsqueda de una ciencia apodíctica fundadora con base en la subjetividad trascendental. Para él, la pieza perturbadora es el descubrimiento de Husserl de la problemática del horizonte y la implicación intencional en medio de sus lecciones sobre la filosofía primera. De creerse a Landgrebe, este descubrimiento conlleva una concepción «holística» (palabra mía) de la vida subjetiva que finalmente la dispersa en los ámbitos de la intersubjetividad y la historicidad. Así, la idea misma de una ciencia absoluta basada en el principio de transparencia y apodicticidad absolutas del ego (es decir, una *filosofía primera*) experimenta un naufragio que equivale al final de la primera filosofía de Husserl, orientada a una metafísica de la subjetividad. Los otros caminos, a saber, los caminos que tienen como principios rectores la intersubjetividad y la historicidad, ya no son, pues, caminos hacia la subjetividad trascendental sino más bien hacia otra dimensión más allá de la «metafísica del sujeto» (Landgrebe 1962, 158). Por lo tanto, el «rescate» de Husserl por parte de Landgrebe supone un segundo Husserl que no solo permanece inconsciente para el propio Husserl, sino que también es una desfiguración de su pensamiento para hacerlo más apetecible a las tendencias existenciales y hermenéuticas de la época. Como señaló con acierto Geniusas, «una serie de temas tratados en *Filosofía primera II* permiten ver la fenomenología de Husserl no solo como precursora de la hermenéutica y el existencialismo, sino también como una *alternativa viable* a la manera en que se tratan una serie de temas en estas tradiciones filosóficas» (Geniusas 2012, 134; la cursiva es mía). De hecho, el concepto de Husserl de la mónada y el todo monádico (*Monadenall*), con sus distintos grados de comunidad e

historicidad, fue acuñado al mismo tiempo y sigue siendo el principal concepto de Husserl para una integración de las dimensiones de intersubjetividad, comunidad e historicidad en la subjetividad trascendental. Este movimiento va de la mano de la introducción de los análisis genéticos y generativos. Lamentablemente, las consideraciones de Landgrebe dilapidan los tesoros que contenían las perspectivas e intuiciones ulteriores de Husserl.

En una dirección de algún modo sensible al legado kantiano, Iso Kern fue también uno de los primeros estudiosos que prestó atención al tema de los caminos. Un año después de la publicación del ensayo de Landgrebe, Iso Kern también publicó su influyente interpretación titulada «Die drei Wege zur transzendental-phänomenologische Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls» (Kern, 1962). Sin duda, un paso adelante fue su reducción de los caminos a solo tres, uniendo la crítica de Husserl a las ciencias positivas y la ontología del mundo de la vida en un solo camino (Kern no fue sensible al esbozo de Husserl de un cuarto camino sobre la historia de la filosofía y el nacimiento de la actitud teórica, es decir, sobre Europa como fenómeno espiritual). Sin embargo, el precedente sesgo heideggeriano de las interpretaciones de Boehm y Landgrebe cede su lugar a una inclinación kantiana. Si la primera crítica se dirigía al principio «moderno» de la subjetividad, Kern está más bien interesado en un concepto de subjetividad, precisamente el que está más cerca de una concepción kantiana que de una concepción cartesiana del sujeto trascendental. Al hacerlo, Kern no hace justicia a la convergencia de los caminos de Husserl hacia una misma concepción de la subjetividad trascendental y presenta los caminos como un conjunto de cursos reflexivos divergentes que llegan a diferentes lugares, es decir, diferentes concepciones del estatuto de la subjetividad trascendental y de su relación con el mundo.

La apreciación de Kern se presenta como un argumento interno. Se esfuerza por mostrar que hay tres grandes deficiencias (*Mängel*) a las que se exponen los caminos (en su

exposición, Kern se refiere directamente a los defectos del camino cartesiano). En primer lugar, que la reducción a la subjetividad trascendental equivaldría a una pérdida del mundo, de modo que la conciencia trascendental aparecería simplemente como un residuo después de la «aniquilación» del mundo (Kern 1962, 311). En segundo lugar, que la reducción *no alcanza debidamente* la subjetividad trascendental, es decir, no alcanza la vida trascendental en su plena concreción (Kern 1962, 314). Por último, que la reducción equivaldría a la exigencia todavía no justificada (y, para Kern, una exigencia que nunca será justificable) de *un primer comienzo* de la filosofía que sería autofundador, es decir, dotado de una evidencia absoluta (Kern 1962, 319; como subrayó, la evidencia absoluta no es algo que se da, sino algo que se persigue como una idea en sentido kantiano: 1962, 346). Según Kern, la vía cartesiana padece de los tres defectos y debe ser abandonada. El camino psicológico evita el segundo y el tercer defecto pero envuelve el primero en forma de una metódica «abstracción de» o «desinterés por» el mundo. Por lo tanto, tampoco funciona. Para Kern, solo el camino ontológico está libre de los defectos que acechan a la reducción, porque «este camino no presenta las deficiencias que hacen que los otros dos caminos sean cuestionables: no solo alcanza la plena subjetividad, sino que, sobre todo, la reducción trascendental ya no aparece aquí como una pérdida o limitación a un dominio particular del ser» (Kern 1962, 343). Evitar la idea de un punto de partida absoluto de la filosofía dotado de una evidencia apodíctica es, no hace falta decirlo, la tercera supuesta ventaja del camino ontológico (Kern 1962, 338).

Sin embargo, pensándolo bien, las cosas no parecen tan convincentes.

Para empezar, la exigencia de un punto de partida absoluto dotado de una evidencia apodíctica fue ciertamente pospuesta por Husserl, pero nunca abandonada. En efecto, para Husserl, no se trataba de prescindir de una evidencia absoluta en el sentido cartesiano, sino solo de superar la «ingenuidad» en que se presentó en primer lugar. En lugar de comenzar con la búsqueda de una ciencia absolutamente fundacional

desarrollada en el núcleo de la evidencia apodíctica, la cuestión se presenta, para el Husserl maduro, como el esfuerzo de producir la idea misma de tal ciencia. Por consiguiente, tanto en *Filosofía primera* como en *Meditaciones cartesianas*, el punto de partida no es la evidencia del «yo soy», sino la situación del comienzo radical de los filósofos (*radikal anfangende Philosophen*) que deben producir y justificar la idea misma de una ciencia fundacional centrada en la piedra angular de la apodicticidad (véase Hua VII, 3-36, y Hua I, 50-55). Además, como subrayó Husserl, la forma apodíctica de la ciencia fundacional (es decir, de la fenomenología trascendental) corresponde a la certeza apodíctica de la vida natural, en la cual la «situación absoluta» de encontrarse a uno mismo con absoluta certeza como vida que tiene un mundo se restablece en forma de un conocimiento sistemático de los procesos subjetivos por medio de los cuales existe tal experiencia de uno mismo y del mundo.36

En segundo lugar, la ontología del mundo de la vida tiene, para Husserl, un segundo y último nivel que se desarrolla como una ciencia eidética del ego trascendental. Como señala en *Crisis*, cuando se trata de la ontología del mundo de la vida, «un nuevo cambio de dirección, en el segundo nivel de la reflexión, conduce al polo del ego y a lo que es peculiar de su identidad» (Hua VI, 175). Husserl lo ejemplifica con la cuestión de la constitución del tiempo. Sin embargo, la cuestión tiene un alcance más amplio. Se trata de la búsqueda del *eidos*-ego, que implica una inspección complementaria y correlativa del *eidos*-mundo. El punto importante de este cuestionamiento retrospectivo es que la dependencia de la vida trascendental del mundo real pre-dado se entiende como una dependencia que debe ser suprimida.37 Ni siquiera la vinculación de la vida subjetiva a un cierto (posible) mundo real constituye la última etapa de la investigación. Como dice Husserl en varios manuscritos, existe la posibilidad última y extrema de que la mónada no se constituya como alma humana (*Seele*) con un cuerpo somático (*Leibkörper*) en un determinado mundo factual.38 En este estudio eidético, el ego se somete a una

variación libre de la fantasía (un *Umdenken* o *Umfingieren*) en la que se altera contrafácticamente su vida trascendental. Como límite, la variación llega al caso en el que hay una experiencia sin armonía general ni coherencia interna, de modo que no hay mundo como correlato constituido de la vida del ego. Claramente, esta variación al límite de un ego sin mundo (*weltlos*, es decir, sin experiencia coherente general) es la reinstauración del anterior pensamiento-experimento de la aniquilación del mundo en *Ideas I*, parágrafo 49, de modo que no se puede poner, como hace Kern, la prioridad del ego sobre el mundo como una idiosincrasia del camino cartesiano que luego fuera abandonada por Husserl. En resumen, lo que Kern denuncia como una pérdida (para el camino cartesiano) o como una abstracción (para el camino psicológico) del mundo también está presente en una ontología completa del mundo de la vida que cuestiona desde el mundo constituido como un *factum* hasta una ciencia eidética de la vida trascendental, pasando por el caso extremo en que no se produce ninguna experiencia coherente («ningún mundo»). De hecho, lo que siempre permanece allí como una invariante sobre la variación libre es el ego como un «hecho absoluto». Esto tampoco es un rasgo del camino ontológico. Más bien, la captación del *eidos* del ego (y, correlativamente, del *eidos* del mundo) libre de cualquier atadura es la última dimensión de la reducción trascendental a la que apuntan todos los caminos. Así pues, para Husserl, el defecto del camino cartesiano consiste en saltar directamente a la vida trascendental sin las mediaciones que dan a los análisis fenomenológicos su contenido y sus pistas de orientación para los análisis descriptivos.

En definitiva, las tres grandes apreciaciones clásicas de los diversos caminos no logran mostrar una ruptura interna de la unidad del pensamiento de Husserl, ni que los caminos impliquen diferentes concepciones de la subjetividad trascendental. En cuanto a la propia interpretación de Husserl de los diversos caminos, existe la firme convicción de que son complementarios y convergentes en el mismo resultado. Como el propio Husserl afirma: «En las reflexiones a las que me he

dedicado en estos muchos años, he seguido varios caminos, todos igualmente posibles, encaminados a explorar […] esa motivación que va más allá de la positividad natural de la vida y de la ciencia y que nos fuerza, al mostrar la necesidad de la reducción fenomenológica, a una conversión a la actitud trascendental» (Hua V, 148-9, la cursiva es mía).

No obstante, la discusión sobre los caminos sigue siendo hasta hoy un tema controvertido entre los investigadores de Husserl.39

4. LA IDEA DE LA FILOSOFÍA Y EL CARTESIANISMO RADICAL DE HUSSERL: LA REDUCCIÓN RADICALIZADA Y LA PARADOJA ÚLTIMA DE LA SUBJETIVIDAD

En un lugar distinto al de los caminos, la verdadera motivación de la *epojé* se encuentra en lo que Husserl describe en el texto arriba mencionado como el impulso que «va más allá de la positividad natural de la vida y de la ciencia y que nos fuerza, al mostrar la necesidad de la reducción fenomenológica, a una conversión a la actitud trascendental».

Sin tener en cuenta tecnicismos, lo que desencadena la reducción fenomenológica (y realmente la motiva) se reduce a la siguiente situación aparentemente paradójica: por una parte, el mundo es siempre un mundo para mí (*für mich*) y a partir de mí (*aus mir*), ya sea por actuaciones activas o pasivas —el mundo conlleva un «yo» como protagonista de su experiencia, porque un mundo sin experiencia (de un sujeto de cualquier tipo) no es un mundo en absoluto; por otra parte, sería un contrasentido afirmar que yo, como ser humano, «hago» o «creo» el mundo. Como dice Husserl, «nosotros, los seres humanos, no constituimos el mundo – afirmarlo sería un contrasentido» (Hua XXXIV, 289). Así, la segunda razón anula la primera, pero la primera afirma, aunque de manera ambigua, algo que es cierto y no puede ser abandonado del todo. ¿Cómo se puede salir de esta aporía? Hay una salida naturalista. Uno puede considerarse a sí mismo como un «niño del mundo» (*Weltkind*), y sostener que uno, como ser humano entre otros, participa con ellos de una particular y subjetiva «concepción del mundo» que depende de causas físicas, biológicas y culturales. Sin embargo, la ciencia misma de estas causas y del mundo entero sería entonces una expresión de la constitución contingente (tanto natural como cultural) de estos seres humanos, por lo que se debería renunciar a cualquier pretensión de un conocimiento objetivamente válido (más allá de nuestra sombra humana, por así decirlo). Nuestra ciencia, incluso nuestra lógica, sería simplemente un espejo de nuestros rasgos como niños del mundo. Por lo tanto, el naturalismo es una ruta

inviable: conduce al relativismo incluso en lo que se refiere al conocimiento de nosotros mismos. Pero hay una salida más sofisticada y meditada.40 Supone una comprensión más profunda de lo que es ser un sujeto para el mundo. En lugar de pensar en nosotros mismos como una subjetividad humanizada, pensamos más bien en nosotros mismos como *la* vida subjetiva que *confiere significado y validez* al mundo que experimentamos y a nosotros mismos como seres humanos. En resumen, distinguimos entre ser sujeto *en* el mundo y ser sujeto *para* el mundo. El primero es dependiente del mundo, es un sujeto humanizado (*vermenschlichte*); el segundo es condicionante del mundo, es un sujeto humanizante (*vermenschlichender*). Con esto, renunciamos a cualquier investigación causal, ontológica, y nos preocupamos por los actos que confieren significado y ponen validez: el mundo, como experiencia de un sujeto (de nosotros mismos, antes de nuestra autocomprensión como niños del mundo), se convierte en un fenómeno de *sentido* (*Sinn*) y de *validez* (*Geltung*). En lugar de la «mala palabra» (*arge Wort*) «crear» o «hacer» (*schaffen*), se dice que este sujeto *constituye* el mundo, que tiene un nuevo significado que estaba previamente oculto por los supuestos naturalistas (Hua XXXIV, 286). El sujeto que constituye el mundo no es un pequeño núcleo en el sujeto psicofísico, humano. Es más bien *este mismo sujeto* con su contenido completo, pero libre (o «purificado») de la apercepción que lo constituye como parte del mundo y dependiente de él. Estamos ahora en lo que Husserl llama ámbito *trascendental*. Al llegar aquí, adoptamos una nueva actitud en la que podemos «observar» reflexivamente nuestra vida trascendental como constitutiva del mundo y constitutiva de nosotros mismos como miembros de él. Al inspeccionar esta vida, podemos ver que puede adoptar varias formas reguladas por leyes esenciales, y que el mundo que experimentamos como nuestro mundo real (y nosotros en tanto que experimentamos *este* mundo real) es solo un caso de una gama abierta de posibilidades. Así nos liberamos de la positividad de la vida y de la ciencia y llegamos a un punto en el que una nueva ciencia se desarrolla sobre el plano de las posibilidades esenciales. Eso nos

aporta un conocimiento *absoluto* y *necesario* sobre cómo y en qué sentido las configuraciones de sentido y las posiciones son constituyentes de una experiencia de mundo. Así, logramos saber cómo *un* mundo es posible por sí mismo, en tanto que mundo *para* mí y *a partir de* mí, en la medida en que me presento a mí mismo como un sujeto trascendental «antes» de cualquier auto-humanización (*Vermenschlichung*). Esta ciencia trascendental del *eidos*-ego y del correlativo *eidos*-mundo es la ciencia fundamental y la primera en el orden del conocimiento. Es una *filosofía primera*.

Para Husserl, este descubrimiento de la subjetividad trascendental y de la ciencia meta-positiva de las leyes esenciales equivale a reivindicar la *idea de filosofía*. En efecto, esta nueva postura es la *actitud filosófica*, y la *reducción*, es decir, la *conducción* a ella, es la propia *epojé*. Lo que Husserl llamó en el libro de *Crisis* la «paradoja de la subjetividad»41 contiene entonces la verdadera *motivación* que conduce a la reducción trascendental: resolver la paradoja de manera que se conserve la pretensión de un conocimiento objetivo implica la realización de la *epojé* y el surgimiento de la postura trascendental. Con ello, según Husserl, se puede recuperar la idea de una *filosofía primera*, entendida como un conocimiento fundacional sin presupuestos, que se desarrolla en un ámbito de absoluta evidencia y certeza. Por tanto, esta ciencia *primera*, *apodíctica* y *fundadora es* la fenomenología trascendental. Tiene un ámbito propio: la experiencia de sí mismo del sujeto trascendental. Asimismo, tiene un método propio: la reflexión trascendental (*epojé*) y la variación eidética para obtener las invariantes correspondientes. Así pues, la fenomenología emite juicios sobre estas invariantes y sus conexiones, que Husserl, según la tradición, denomina *esencias* (*Wesen*) o *eide*. Junto a estas conexiones necesarias, es decir, junto a las *leyes eidéticas* o *esenciales* (*Wesensgesetzte*, que recuerdan al *symploké eidôn* platónico), se constituye un ámbito ideal de verdades incondicionadas sobre la subjetividad trascendental que otorgan el más alto rango científico a la investigación fenomenológica. Como tal, la fenomenología afirma ser una ciencia absoluta de

los primeros principios y el verdadero cumplimiento de la idea de filosofía. Como Husserl señala, «de acuerdo con su esencia, la filosofía es la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los *rhizomata pantôn*– la ciencia de lo radical debe ser radical en sus procedimientos, y esto en cada uno de sus aspectos» (Hua XXV, 61).

Ahora es evidente por qué Husserl es cartesiano en un sentido radical, y por qué en 1929 afirmó de manera célebre que la fenomenología es un «neo-cartesianismo» o el «cartesianismo del siglo XX» y que Descartes fue verdaderamente el «patriarca» (*Erzväter*) de la fenomenología y el descubridor de la postura trascendental (Hua I, 43 y 3). De hecho, el cartesianismo de Husserl es más profundo que el camino cartesiano. Ello se debe a su intuición más profunda y productiva, a saber, que la ciencia filosófica primera y fundamental se desarrolla en el terreno de la vida subjetiva y asume la forma de su sistemática explicación de sí misma, una vida subjetiva que, como descubrió Descartes (para perderla pronto), ya no debe entenderse en función de un mundo preexistente sino como el *lugar* (*locus*) mismo de toda experiencia y constitución mundana posible. Como hizo Descartes en su momento, Husserl invierte la jerarquía natural de las evidencias: mientras realice la reducción, ya no tengo una evidencia de mí mismo en el horizonte del mundo; en cambio, la certeza de que *yo soy* es previa y constitutiva de la evidencia del mundo, y permanecería incluso en el caso extremo e ideal de «no hay mundo» (es decir, un correlato global de una experiencia coherente). Para *salir al paso* ante el prejuicio kantiano de Kern, uno debe tomar en serio la declaración de Husserl en el libro *Crisis*: «Kant nunca entró en la colosal profundidad de la consideración cartesiana fundamental» (Hua VI, 102). En efecto, el *ego* de Kant de la apercepción trascendental es relativo a una experiencia del mundo y no a esta subjetividad que, en última instancia, se desprende del mundo y se toma a sí misma como el «hecho» primitivo y absoluto. El hecho último no es el hecho de la *experiencia* del mundo (en la propia interpretación de Kant o en la de Cohen), sino el único y más simple hecho de que *yo soy*.

El retroceso (*Rückgang*) al núcleo último del *ego cogito* supone el paso final de Husserl hacia la *reducción radicalizada*: la reducción al presente vivo (*lebendige Gegenwart*) como modo prístino de la vivacidad del ego (*Urmodus Ichlicher Lebendigkeit*). Es una *epojé* sobre la anterior *epojé* del mundo, es decir, no una reducción del mundo a la subjetividad trascendental, sino una reducción de esta misma vida trascendental al irreductible lugar (*locus*) apodíctico de su auto-constitución. En efecto, «en la actitud trascendental, la de la *epojé*, estoy perceptualmente dirigido a mí mismo y a mi abstención de los rendimientos temáticos de la creencia en el mundo» (Hua XXXIV, 162). Todo el asunto es: ¿cómo puedo aparecerme a mí mismo como esta vida que percibo como mía, una vida extendida en un horizonte de tiempo inmanente como una corriente de conciencia (*Bewusstseinsstrom*)? La respuesta inmediata sería la siguiente: por la *reflexión*. Sin embargo, como acto de auto-objetivación, la reflexión supone la pre-donación (aún no en forma objetiva, óntica) tanto de la vivencia (*Erlebnis*) que intencionalmente da sentido, como del horizonte de tiempo inmanente en el que aparece. En efecto, ¿no deberíamos estar obligados a suponer que «la vida siempre precede al método explicativo» (Hua XXXIV, 175), si este método explicativo es capaz de encontrar algo que explicar? Por lo tanto, la reflexión presupone que la vida subjetiva ya está (pre)constituida a sí misma como una región no natural de «ser absoluto». Ahora bien, toda la cuestión está en comprender este mismo proceso de auto-constitución. La problemática de la auto-aparición del flujo de conciencia por medio de una intencionalidad longitudinal (*Langsintentionalität*) fue abordada por Husserl en sus primeros estudios sobre el tiempo inmanente.42 Sin embargo, la cuestión es mucho más profunda, como vio Husserl a principios de los años treinta, y entraña cuestiones delicadas en las que la fenomenología trascendental se decide en lo que respecta a su corrección y es conducida, o no, a su plena consumación.

En primer lugar, la reducción radicalizada implica un cumplimiento total de la exigencia de apodicticidad. La vida subjetiva se presenta a sí misma en el tiempo inmanente como

una corriente de vivencias (*Erlebnisse*). Se accede a la vida pasada por medio de una presentificación (*Vergenwärtigung*) rememorativa, así como el futuro se anticipa por medio de una presentificación de expectativa. La presentificación es, sin embargo, una modificación de la presentación perceptiva (*Gegenwärtigung*). La vivencia presentificada no solo no está dada en la forma original del «aquí en propia persona» (*leibhaft da*), que implica que la evidencia adecuada está presente en una forma ya derivada (reproducida), sino que lo que está dado puede ser de otra manera, porque uno siempre puede engañarse cuando recuerda o cuando se crea expectativas, de modo que la exigencia «esto no puede ser de otra manera» (*dieses kann nicht anders sein*), es decir, la exigencia de apodicticidad, tampoco se cumple. Así pues, el cumplimiento de la adecuación y de la apodicticidad suponen una *epojé* de la corriente de conciencia y una reducción a la actualidad del *presente* de la vida subjetiva. En efecto, la consideración de la corriente de conciencia en su conjunto como una esfera de «ser absoluto» sigue siendo una actitud ingenua (no una ingenuidad natural, sino trascendental). La corriente de conciencia ya es un estrato constituido cuyo proceso constitutivo debe tenerse en cuenta. De acuerdo con esto, Husserl habla de una *primera trascendencia* del flujo de conciencia que se expande en el tiempo inmanente, y luego, a través de ella, de la *segunda trascendencia* de la constitución objetiva en el marco abarcador de una experiencia de mundo.43

En segundo lugar, la cuestión abierta por el último movimiento de la *Rückfrage* también implica un doble sentido del presente. La «restricción radical» (*radikale Einschränkung*) al presente vivo no es una restricción al ahora transitorio. El ahora puntual fluye y se modifica en un pasado reciente (*Soeben*), luego en un pasado reciente del pasado, y así sucesivamente, mientras que un nuevo ahora siempre cumple el punto de actualidad. Esto equivale a constituir el flujo de conciencia y un orden de posiciones fijas que retroceden continuamente más lejos en el pasado. Este presente es un *nunc fluens*, un ahora fluyente, mediante el cual se constituye el tiempo inmanente. Sin embargo, este flujo es *visible* (es decir, constituido) porque

hay una retención constante de cada ahora en su retroceso cada vez más lejano. El ahora que retrocede es un ahora *pasado*, pero la retención del mismo *no* es pasada. Por el contrario, permanece *actual* y no se modifica en algo pasado. La modificación dinámica de la retención en una retención de la retención, etc., no puede considerarse como un retroceso al pasado: lo que retrocede no es la fase de retención sino el objeto temporal, la *Erlebnis*, en un punto fijo del tiempo. Lo mismo es válido para el ahora que viene. Se constituye en una fase protencional que, una vez más, no es el futuro, sino la posición fija por la cual el futuro inmediato es visible. La tríada retención-impresión-protensión es, por lo tanto, la estructura estacionaria e «inmóvil» de la conciencia por la que se constituye el flujo del tiempo inmanente. Es el *presente vivo*, que no se modifica como futuro o como pasado. Es un presente *Urmodal*, es decir, que no tiene una declinación temporal. Por lo tanto, por encima de cualquier modificación temporal, es un *ahora siempre actual*, que Husserl llama a veces *nunc stans*, el ahora de la actualidad omniabarcante de la vida consciente.44 De hecho, la vida de la conciencia es, de un extremo al otro, una vida que se desarrolla en la forma perpetua del Ahora. Este Ahora se mantiene y (pre-temporalmente) fluye. Es a este «flujo» primitivo del Ahora siempre presente, que es a la vez pre-temporal (*Vorzeitlich*) y temporalizador (*zeitigend*), al que apunta la reducción radicalizada como primera dimensión de la vida subjetiva. Husserl la denomina «subjetividad absoluta».

Pero ¿es esta dimensión primordial, junto con el modo de ser (*Seinsweise*) del ego en ella, accesible por una presentación reflexiva? ¿Existe una autoconciencia perceptiva del *nunc stans* y del ego en su propio funcionamiento? Este es el punto en el que la *Rückfrage* entra en un laberinto. La reflexión capta *presentativamente* al ego como el centro de funcionamiento de una vivencia. Sin embargo, atrapa al ego y al proceso vivido como ya *temporalizados* y *entificados* en el tiempo inmanente, no en su pre-ser (*Vorsein*) con el correspondiente proto-ego (*Ur-Ich*). La reflexión conlleva una temporalización (*Zeitigung*), de modo que el presente vivo solo es captado como temporalizado (por

una reflexión iterada) y el ego en su funcionamiento primigenio permanece, por lo tanto, anónimo como un ego pre-reflexivo (no-reflejado). Esto equivale a poner una opacidad definitiva en el núcleo mismo de la vida subjetiva. El primer paso de Husserl fue introducir una temporalización pasiva y pre-reflexiva en la corriente del propio presente vivo, de modo que haya una presencia del ego a sí mismo y una autoconciencia no temática. Sin embargo, hacia 1932, revisó drásticamente su primera orientación, afirmando que la verdadera temporalización solo proviene del ego fenomenologizante, es decir, del espectador trascendental que hace reflexión fenomenológica temática (Hua XXXIV, 184). En definitiva, el presente vivo aparece como un *punctum caecum* de la reflexión fenomenológica y su inalcanzabilidad compromete verdaderamente la exigencia misma de la evidencia apodíctica que desencadenó la reducción radicalizada. Así pues, como señaló Held, «la discusión sobre el enigmático pre-presente sigue siendo una construcción no fenomenológica, un desarrollo deductivo regresivo» (Held 1966, 118).

Sea como sea, sugeriré, para terminar, que se interprete toda la cuestión en una dirección radicalmente nueva. La dirección predominante equivale a interpretar el presente vivo como una especie de autoconciencia pre-reflexiva, como una especie de «reflexión en germen», como reconocidamente dijo Gerd Brand (Brand 1955). Como filósofo que llegó al fondo de la experiencia metafísica («cartesiana») de la subjetividad, ésta es también la línea que guía el enfoque de Husserl. Sin embargo, el *nunc stans*, como apertura de un perpetuo e inmodalizable Ahora, debe tener una intencionalidad directa propia, es decir, algo que se despliega o se muestra desde sí mismo. Para usar los conceptos de Husserl, debe tener un «correlato intencional». ¿Qué es entonces «visible» o se despliega desde sí como un Ahora permanente? Yo respondería: el hecho primitivo y fundacional de que *Hay* (*es gibt)*. Lo que está aquí como ser no es una cosa particular para la cual haya un nombre. Tampoco es el Mundo, como el horizonte abarcador de todo lo que sucede. Más bien, las cosas y eventos *en* el mundo son puestos por una *Urdoxa*

como seres a la luz de este elemento primitivo «fenómeno de ser». «Ser» será, entonces, la apertura primitiva de un espacio de encuentro. No es verdaderamente un fenómeno, sino la dimensión primitiva en que todo se fenomenaliza, acaece y luego pasa. Es entonces el elemento en el que todos los fenómenos pueden salir a la luz y ser reconocidos como reales, como *Erscheinungen*, no como *Schein*. Por lo tanto, por sí mismo, este «hay» no tiene una cara propia, pero establece el escenario para todo lo que será transitoriamente. Tampoco es un *positum* subjetivo, sino algo que es *recibido* originalmente por la subjetividad («pasivamente», como diría Husserl) y que define el ser de la vida subjetiva precisamente como la *recepción* primordial del ser como tal. En lugar de lo que estoy sugiriendo, la orientación subjetivista del pensamiento de Husserl interpretó este ser como la forma original del *yo soy*. Por consiguiente, como una conciencia pre-reflexiva de *ese* ser particular que es el yo.

Si estoy en lo cierto, el rasgo fundamental de la filosofía de la subjetividad de Husserl es que, por una especie de *vitium subreptionis*, se ha interpretado erróneamente el *Hay* como un *Yo soy*, es decir, como una forma primitiva de autoconciencia, quedando ciego al hecho de que el *Yo soy* solo llega a sí mismo como receptor de un *Hay* co-original. Sin embargo, la fecundidad de la fenomenología de Husserl está en llevarnos al punto en que podemos interpretar el *yo soy* a partir de una aclaración del *ser* como primitivo «hay», o sea, en tanto apertura originaria de un espacio encuentro. Al contrario, Heidegger ha procedido a una aclaración del ser a la luz de una interpretación previa del sentido de la existencia del *Dasein* y, a fin de cuentas, se ha quedado preso de una bien moderna teoría de la *precedencia* del sujeto. El «más allá» de Husserl que el propio Husserl nos invita a pensar es, por eso, más radical que las subversiones heideggerianas.

En mi opinión, esta es la paradoja ineludible y llena de futuro de la filosofía moderna de la subjetividad. La reflexión grandiosa y genial de Husserl la llevó a su forma definitiva en la enigmática doctrina del *nunc stans* o *lebendige Gegenwart*.

5. **BIBLIOGRAFÍA**

BOEHM, Rudolf (1959) –«*Einleitung des Herausgebers». In Edmund Husserl, Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. Edited by Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.*

Brand, Gerd (1955) – Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag: Martinus Nijhoff.

DEPRAZ, Nathalie (1995) – *Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl.* Paris : Vrin.

DESCARTES*, Renée (1904) – Meditationes de prima philosophia. Œuvres, tome VII. Paris : Léopold Cerf.*

— (1905) – *Principia philosophia. Œuvres, tome VIII. Paris : Léopold Cerf.*

DRUMMOND, John J. (1990) – *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

FINK, Eugen (1959) – «Die Spätphilo-sophie Husserls in der Freiburger Zeit». In *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil Commémorative Publié à l'Occasion du Centenaire de la Naissance du Philosophe.* La Haye: Martinus Nijhoff, pp. 99-115.

FINK, Eugen (1995) – *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method.* Bloomington: Indiana University Press.

HELD, Klaus (1966) – *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik.* Den Haag: Martinus Nijhoff.

GENIUSAS, Saulius (2012) – *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.

KERN, Iso (1962) – «Die drei Wege zur Transzendental-Phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls». *Tijdschrift voor Filosofie,* 24ste Jaarg., Nr. 2 (Juni), pp. 303-349.

KORTOOMS, Toine (1996) – «Following Edmund Husserl on One of the Paths Leading to the Transcendental

Reduction». *Husserl Studies,* 10: 163-180.

LANDGREBE, Ludwig (1961) – «Husserls Abschied vom Cartesianismus«. *Philosophische Rundschau.* Vol. 9, No. 2/3, pp. 133-177.

LUFT, Sebastian (2004) – «Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Lifeworld and Cartesianism». *Research in Phenomenology,* 34-1, pp. 198-234.

— (2011) – *Subjectivity and lifeworld in transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.

MCKENNA, William (1982) – *Husserl's 'Introductions' to Phenomenology. Interpretation and Critique.* The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

PERKINS, Patricio (2014) – «La relación entre Husserl y Avenarius en *Problemas fundamentales de la fenomenología*». *Diánoia,* volumen LIX, número 72, pp. 25-48.

— (2016) – «A Critical Taxonomy of the Theories About the Paths into Reduction». *Husserl Studies,* V. 33: 2, pp. 127-148.

SCHUHMANN, Karl (1977) – *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls.* The Hague:Martinus Nijhoff.

SOMMER, Manfred (1985) – *Husserl und der frühe Positivismus.* Frankfurt: Klostermann.

WELTON, Donn (2000) – *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology.* Indiana: Indiana University Press.

---

1 Traducción castellana de Raúl Linares Peralta (Universidad de Granada).

2 Véase *Zur Lehre Wesen und zur Methode der eidetischen Variation,* que contiene textos que van desde 1891 a 1935 (Husserl XLI).

3 Los principales textos para la reducción trascendental están incluidos en los siguientes trabajos: *La idea de la fenomenología*, de 1907 (Hua II); *Problemas fundamentales de la fenomenología*, de 1911 (Hua XIII); *Ideas I*, publicado en 1913 (Hua III-1); *Filosofía primera* II, de 1923/4 (Hua VIII); *Psicología fenomenológica*, de 1925 (Hua IX); *Meditaciones cartesianas*, de

finales de los años veinte (Hua I); *La crisis de las ciencias europeas*, de 1936 (Hua VI); y los manuscritos de 1926 a 1935 sobre la reducción fenomenológica (Hua XXXIV).

4 Para la reducción radicalizada, véase Hua XXXIV, 179-184.

5 Véase Hua I, 123-136.

6 Véase Hua II. Husserl alude directamente a la «maravillosa y profunda consideración fundamental» en *Ideas I* (Hua II-1, 133). En los años treinta, no había cambiado de opinión sobre el profundo significado de la experiencia cartesiana de la subjetividad. De hecho, comparando a Descartes con Kant, Husserl escribe que «Kant nunca entró en la tremenda profundidad de la consideración cartesiana fundamental» (Hua VI, 102).

7 Sobre el paralelismo entre la fenomenología trascendental y la psicología intencional eidética, véase, por ejemplo, Hua XXXIV, 3-4 y 120-1.

8 El camino psicológico se remonta a las conferencias de Husserl tituladas *Filosofía primera*, i.e., 1923-24 (Hua VIII, 126-163). El primer esbozo del camino ontológico a través de las ciencias positivas y, finalmente, a través de la ontología del mundo de la vida aparece por primera vez en 1924, concretamente en el ensayo de Husserl denominado *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* (Hua VII, 230-286).

9 En realidad, la expresión de Avenarius es «el concepto humano del mundo», aunque la expresión «el concepto natural del mundo» aparece a menudo en su ensayo. El ensayo titulado *Der menschliche Weltbegriff* fue leído por primera vez por Husserl en 1902 y profusamente comentado en los márgenes (Schuhmann 1977, 70). Para un retrato de la relación de Husserl con Avenarius y el positivismo, véase el estudio clásico de Manfred Sommer (Sommer 1985). Una buena valoración general de las diversas interpretaciones puede encontrarse en Perkins 2014.

10 La cuestión de los «caminos» hacia fenomenología trascendental fue planteada por primera vez por Eugen Fink. Él distinguió el camino de Husserl a través de la lógica formal, el

camino cartesiano, y los caminos a través de las ciencias y la psicología intencional (Fink 1959, 108). Aquí asumiré la existencia de una vía cartesiana, una psicológica y una crítica, equiparando la ontología del mundo de la vida con una motivación general de tipo kantiano de acuerdo con los autores de *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens* (Bernet, Kern, Marbach 1996, 62-72). Un análisis más detallado de las vías o caminos hacia la reducción trascendental se presentará en secciones posteriores de este ensayo.

11 Véase, por ejemplo, Hua II, 43.

12 Por ejemplo, «[…] en toda investigación de teoría del conocimiento hay que llevar a cabo la *reducción* gnoseológica, esto es, hay que afectar a toda trascendencia que intervenga con el índice de la desconexión […]«(Hua II, 39).

13 Véase, por ejemplo, la sección 61 de *Ideas I*, titulada «El significado metodológico de la sistemática de las reducciones fenomenológicas «(Hua III-1, 130).

14 *Das (phänomenologisch) reduzierte Bewusstsein* se encuentra en todas partes a lo largo de la obra de Husserl. Es también frecuente la expresión *reduziertes Phänomen*.

15 «Die Reduktion der natürlichen Welt auf das Bewusstseinsabsolute […]» (Hua III-1, 124).

16 «Genau besehen, passt übrigens das Bild von der Einklammerung von vornherein besser auf die Gegenstandssphäre, ebenso wie die Rede vom AußerAktion-setzen auf die Akt-bzw. Bewusstseinssphäre passt» (Hua III-1, 64).

17 Hay muchos tipos de actitudes voluntarias, como la profesional, la natural-teórica, la ética, etc. En *Ideas I*, Husserl caracteriza la *epojé* como un acto de libertad (Hua III-1, 61-62). En un texto de 1926, subraya el carácter voluntario de la *epojé* y de la postura teórica en general, en contraposición al carácter involuntario de la actitud natural. Véase Hua XXXIV, 67.

18 Véase Hua XIII, 111-120.

19 Véase Hua XIII, 135-138.

20 Véase Hua III-1, 56-60.

21 Como Husserl expresa en un manuscrito de 1926, «[…]

la *epojé* no significa una impensable aniquilación de las experiencias, las representaciones, los actos de pensamiento, etc. En cierto sentido todo permanece como estaba antiguamente. Pero todos los actos han cambiado, desde el yo, el modo en que eran llevados a cabo« (Hua XXXIV, 9).

22 Véase Hua III-1, 63.

23 Véase Hua XXXI, 13.

24 W. Mckenna escribe que «la *epojé* es la neutralización de un acto *reflexivo*» (Mackenna 1982, 151 [N.d.T.: traducción mía]). La razón por la que no estoy de acuerdo con la interpretación de Mckenna se aclarará en el siguiente párrafo.

25 Véase Hua III-1, 67.

26 Hua III-1, 103-106, 107.

27 Véase Hua VIII, 86-92.

28 Véase Hua XXXIV, *passim*. Para una exposición de la triplicidad del yo, véase Fink 1995.

29 Véase Hua VI, 259.

30 Véase Hua VIII, 3.

31 Véase *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, de 1907 (HuaII).

32 Véase Kortooms 1994.

33 Esto es bastante evidente en *Crisis*. En cuanto al camino psicológico, Husserl confiesa que, cuando se persigue radicalmente la tarea de desarrollar una psicología descriptiva (un esfuerzo no filosófico, a primera vista), se ve «con sorpresa» que se está plenamente en el ámbito trascendental (véase Hua VI, 259). Anteriormente, al presentar el programa de una descripción de lo pre-dado en el mundo de la vida en su estilo subjetivo-relativo, Husserl dice que uno se da cuenta repentinamente de que se ha producido una reducción trascendental (véase Hua VI, 151).

34 Por ejemplo, Hua VIII, 35.

35 Véase Hua I, 55.

36 Hua XXXIV, 469.

37 Hua IX, 71.

38 Véase, por ejemplo, Hua XLI, 352.

39 Véase, por ejemplo, Drummond, que reduce los caminos

a solo dos, el cartesiano y el ontológico (Drummond 1990); Depraz, que correlaciona los caminos cartesiano, psicológico y ontológico con las versiones estática, genética solipsista y genética intersubjetiva de la fenomenología (Depraz 1995); Welton, que, de una manera cuasi-kantiana, trata de definir el plano trascendental como lo que él llama «equiprimordialidad» entre el ego y el mundo, denunciando el camino cartesiano como la expresión de un programa filosófico totalmente contradictorio con esa equiprimordialidad (Welton 2000); Luft, que pretende revelar las diferentes agendas filosóficas y una tensión irresoluble entre el camino cartesiano y el ontológico (Luft 2004, 2011). Para una valoración global de la interpretación de los caminos, vale la pena leer el ensayo de Patricio Perkins (Perkins 2016).

40 Para ponderarlo, vale la pena leer el texto completo titulado *Erste Gang der Besinnung zu epojé, Reduktion, korrelativ Weltbetrachtung,* de 1931, Hua XXXIV, 279-293.

41 Véase Hua VI, 182-190.

42 Véase Hua X, 81.

43 Véase Hua XXXIV, 171.

44 Para el uso de la expresión *nun stans* por Husserl, véase Hua XXXIV, 384, y HuaM VIII, 8, y Held 1966, 125.

Intencionalidad pasiva y receptiva. Experiencia originaria del mundo

LUIS ROMÁN RABANAQUE
Pontificia Universidad Católica Argentina /CONICET

1. LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA EN LA FENOMENOLOGÍA TEMPRANA DE HUSSERL

Husserl ha considerado desde tiempos muy tempranos la experiencia (*Erfahrung*) en los mismos términos en los que la precisará en un texto tardío: «la experiencia en el sentido estricto y primario… se define justamente como la referencia directa a lo individual» (Hua XVII, 213/ 267; cf. el texto paralelo de EU, 21/ 28).1 Y más precisamente, la experiencia es aquella vivencia intencional en la que los objetos se dan «ellos mismos» («*selbst*»), en persona o «en carne y hueso» («*leibhaft*») (EU, 12/ 20). En este sentido estricto se contrapone con las maneras de darse que no ofrecen sus objetos en persona, como ocurre con las re-presentaciones o presentificaciones (*Vergegenwärtigungen*), que son modificaciones de actos originarios (recuerdo, espera, fantasía), o bien con los actos fundados del tipo de la conciencia de signo o de imagen (cf. Hua III/1, § 99). En cambio, otros tipos de actos fundados, como los actos categoriales, dan sus objetos en persona, aunque se trata de idealidades en lugar de realidades (cf. Hua XIX/2, § 48). Por estas razones, ya en las primeras etapas de su fenomenología Husserl considera que la percepción sensible es la forma *más originaria* de experiencia, pues ella es la que da sus objetos directamente en carne y hueso (Hua III/1, 81/ 161). Más de veinte años después puede reafirmar la misma idea: «La percepción es el protomodo de la intuición, ella exhibe en proto-originalidad, es decir, en el modo de la autopresentación (*Selbstgegenwart*) (Hua VI, 107). Sin embargo, a medida que la reflexión husserliana fue profundizándose y abriendo nuevas perspectivas, el contenido de esta noción básica de experiencia originaria: referencia directa a objetos individuales que se dan en carne y hueso, recibió también matices nuevos y experimentó

transformaciones importantes. En lo que sigue reseñaremos brevemente dos momentos fundamentales en su consideración. El primero, que servirá a modo de introducción, acontece en el ámbito de la fenomenología estática, testimoniada literariamente ante todo por el primer tomo de las *Ideas* de 1913. El segundo tiene lugar en la esfera de la fenomenología genética, que Husserl comienza a esbozar a partir de 1917 y que comporta ampliaciones decisivas para su teoría de la intencionalidad.

El análisis fenomenológico estático aborda la cuestión de la experiencia originaria desde dos perspectivas fundamentales. Por un lado, en términos de la relación puntual entre el yo con sus vivencias y los objetos (1). Por el otro, en términos de la correlación entre la conciencia y el mundo, vinculada a la noción de horizonte (2).

(1) El ser-consciente consiste en un dar sentido y el ser-cosa se refiere a un tener sentido para la conciencia. Mientras que el primero es inmanente a la propia conciencia, el sentido resulta ser trascendente y, con ello, irreal o ideal. En las *Investigaciones lógicas* Husserl había interpretado la donación de sentido como la aprehensión (*Auffassung*) de un contenido (*Inhalt*), y había entendido que el objeto era una trascendencia metafísica que excedía la competencia de un análisis fenomenológico legítimo. La evidencia de la *trascendencia en la inmanencia*, hecha visible gracias al descubrimiento de la reducción fenomenológica, alrededor del año 1907, lo lleva a ampliar este esquema a fin de incluir al correlato. Al mismo tiempo, posibilita radicalizar su sentido porque estos análisis ya no se enmarcan en una psicología descriptiva sino que asumen la condición de una fenomenología trascendental (Lohmar, 2016). Los nuevos términos que escoge Husserl: *nóesis* o *morphè* y *nóema*, reflejan esta transformación. El contenido de la aprehensión, es decir, aquello a lo que ella da forma, es denominado ahora dato hylético o *hyle*. La hyle es un contenido inmanente pero no es un acto; en la esfera de la percepción, no es percibida (*wahrgenommen*) por la conciencia, al menos no en la conciencia directa que se orienta hacia los objetos, sino que es sentida

(*empfunden*). Tomada en sí misma, no es intencional en el sentido del acto, sino que funciona como un material para la donación de sentido. Que la hyle y el noema se hallen en relación funcional quiere decir que mediante la cambiante multiplicidad de los datos hyléticos se exhibe el objeto unitario con sus determinaciones objetivas y sus modos subjetivos de darse. El objeto se constituye trascendentalmente «por medio» de las funciones noéticas y «sobre la base» de las vivencias hyléticas (Hua III/1, 228/ 322). A su vez, la secuencia de momentos hyléticos en la corriente de conciencia es coordinada por los movimientos del yo que se manifiestan en las cinestesias.

(2) Pero en la conciencia intencional los objetos individuales nunca se dan aislados sino que siempre aparecen sobre el trasfondo del *mundo*. La percepción en cuanto experiencia originaria comprende no sólo el campo de efectivamente presente en cada momento de su fluir, sino también otros momentos que están co-implicados en esa presencia actual. Por una parte, toda cosa se da en una multiplicidad de aspectos que exhiben sentidos parciales o escorzos, cada uno de los cuales remite a otros que no están dados como presentes pero que pueden actualizarse y que conforman así el horizonte interno de la cosa total. Por otra, el campo de la percepción tiene una estructura tal que siempre un objeto particular o un grupo recibe la atención preferencial del yo, mientras que otros se encuentran en el margen y conforman el trasfondo de objetos co-percibidos pero no atendidos; en cualquier instante puede el rayo de atención desviarse e «iluminar» una región hasta entonces hundida en el cono de sombra. Pero este campo de trasfondo, que constituye un horizonte externo de co-presencia, se extiende más allá de la presencia bajo la forma de menciones vacías, de referencias posibles a horizontes no actuales. De esta manera, se advierte que la experiencia está enmarcada en sistemas de horizontes que se extienden hasta abarcar el mundo entero como el horizonte indeterminado de todos los horizontes parciales. Desde el punto de vista noético, se trata del horizonte de posibles experiencias de objetos y sus determinaciones, un horizonte que se extiende no sólo en sentido espacial en círculos

de lejanía creciente respecto del centramiento en la experiencia actual, sino también en sentido temporal porque incluye experiencias ya pasadas que han sido retenidas y pueden ser evocadas de nuevo, así como experiencias futuras que se anticipan como expectativas predelineadas en su estilo.

2. LAS DOS VERTIENTES DE LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA Y LA IDEA DE UNA EXPERIENCIA ORIGINARIA

Ahora bien, la referencia a la temporalidad que acabamos de hacer muestra que los análisis del primer tomo de las *Ideas* no son la última palabra respecto de la experiencia originaria. En efecto, la fenomenología trascendental presente allí es estática porque atiende a la estructuras más generales de la intencionalidad, incluyendo al tiempo, pero en cuanto ya constituidas, sin preguntarse por su génesis temporal. Más aún, excluye de manera explícita dicha cuestión, invitando a aplazar su tratamiento (cf. Hua III/1, §§ 83-84). Toma como hilo conductor las maneras de darse de los objetos ya dados en el mundo sometido a la reducción y retrocede hasta las operaciones constituyentes que les confieren sentido. Considera a los extremos de la correlación de modo polar: el yo es el polo de irradiación de las vivencias y el objeto es el polo de convergencia de los sentidos noemáticos. En este nivel del análisis se examinan asimismo las complicaciones intencionales de este esquema primario, es decir, el hecho de que los actos y sus correlatos objetivos se enlazan entre sí mediante síntesis que los convierten en partes de todos que se constituyen en una multiplicidad de niveles. Así los momentos perceptivos de un objeto se unifican en *una* percepción, y los sentidos parciales lo hacen en torno a un objeto *único*. Y la percepción como un todo puede ser parte de todos más amplios, como un acto de agrado o un juicio que se edifica sobre ella. Husserl emplea precisamente la metáfora de los niveles y estratos geológicos para describir la estructura de estas edificaciones, así como adopta el término kantiano de *síntesis* para referirse a las conexiones entre ellas.

Ahora bien, este sistema organizado de niveles y estratos de constitución es, siguiendo la metáfora geológica, el índice de conexiones estáticas entre actos y sentidos «terminados». Pero

así como los estratos sedimentados bajo la superficie de la Tierra pueden verse en referencia a su superposición unos sobre otros, también es posible advertir que sirven de indicadores para examinar el modo como han llegado a tener esa organización. Es decir, pueden entenderse justamente como índices de una *génesis*, de una historia intencional. En ese respecto cabe hablar de estratificaciones temporales, y el análisis genético investiga precisamente la historia de dichas estratificaciones. En el nivel más básico de las relaciones temporales, que es el de la pura egología en abstracción de la intersubjetividad, la idea de génesis alude, en primer lugar, a la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) por los horizontes temporales implicados en el ego constituyente. Teniendo a la vista lo que había expresado en *Ideas* I, Husserl nota que «una fenomenología constitutiva puede examinar los nexos de apercepciones en los cuales el mismo objeto se constituye eidéticamente», mientras que otra fenomenología «constitutiva», la de la génesis, «persigue la historia, la historia necesaria de esta objetivación y con ello la historia del objeto mismo como objeto de un conocimiento posible» (Hua XI, 345/ 124).

Ahora bien, como se profundizará en el capítulo 12, Husserl entiende la propia noción de génesis en *dos* sentidos primarios. Por un lado, desde el plano de la intencionalidad activa, «génesis» se aplica al modo como se generan y disponen en estratos los actos y sus correlatos noemáticos. En palabras de las *Meditaciones cartesianas*, «en la génesis activa el yo funciona como constituyente, como productivo, por medio de actos específicos del yo» (Hua I, 111/ 133). En sentido estricto, no se trata aquí necesariamente de una génesis temporal. Pero por otro lado, aquello que se constituye de manera activa depende de una constitución previa que el yo ya encuentra ahí cuando despliega su actividad. Así la cosa que se muestra en la percepción sensible ofrece, por ejemplo, una configuración temporal por la cual se extiende en los planos de la simultaneidad y la sucesión y lo hace mediante series de síntesis que son más originarias que las síntesis activas.

3. **SÍNTESIS Y PASIVIDAD**

En la medida en que tales síntesis intencionales preceden a la actividad propiamente dicha, no tienen un carácter activo sino *pasivo*. ¿Qué quiere decir esto? Para comenzar, es preciso no confundirla pasividad con la inactualidad o potencialidad del trasfondo de conciencia que ha descrito *Ideas I*. Husserl mismo se encarga de advertir que, si bien ambas dimensiones se entrecruzan, es preciso diferenciarlas (Hua IV, 11/ 41). Un manuscrito de los años treinta nos proporciona una primera definición: «'Pasivo' quiere decir aquí: sin un hacer del yo, aunque el yo esté despierto y sea un yo que hace; el curso acontece, el curso no proviene de un hacer del yo, como si éste estuviera dirigido a efectuarlo, como si lo efectuara a partir de un hacer» (Hua XXXIV, 179). En un primer sentido, la pasividad es el tipo de intencionalidad que interviene en las síntesis temporales del curso último de conciencia, que son síntesis puramente formales. En segundo lugar, se aplica a las síntesis de contenido, a las asociaciones que tienen lugar tanto en la esfera de la conciencia absoluta como en la organización de los campos de sensación: «La pasividad en general es el reino de las relaciones y fusiones asociativas, donde todo sentido que surge es una con-formación (*Zusammenbildung*) pasiva» (Hua VI, 372). Es importante señalar que, a pesar de ser definida como el ámbito donde el yo no toma parte, aun en los niveles más profundos de la pasividad está presupuesta una cierta referencia al yo. Ya la síntesis proto-pasiva de la conciencia del tiempo contiene un cierto momento de actividad en la protención, que se diferencia de la retención en virtud de su estar pre-dirigida (*Vorgerichtet-sein*) a su impleción en una protoimpresión venidera (Hua XI, 74).

La inclusión de una intencionalidad pasiva implica asimismo un cambio de punto de vista respecto de la hyle, que ya no puede ser considerada solamente como un puro material para la formación activa de sentidos. Como ha señalado Rolf Kühn (1998, 70, 72), la hyle se presenta ahora como un momento funcional *dentro* de la intencionalidad. Si es cierto que en *Ideas* I las síntesis temporales habían sido puestas entre paréntesis (Hua XVII, 292/ 295), la remoción de dichos paréntesis, que es

precisamente lo que hace el análisis genético, permite ver a la hyle como un momento organizado en la inmanencia, dotado de un orden propio sujeto a leyes eidéticas. Ya en una nota al pie en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl había indicado que hay otras formas de constitución: «Quedaría abierto, en otras palabras, si lo sentido mismo está ya constituido, y quizá de un modo muy distinto del de lo sensual. (...) No toda constitución responde al esquema 'contenido de aprehensión-aprehensión'» (Hua X, 7/ 29). Concretamente, la temporalidad se constituye de otro modo, en el juego mutuo entre dos tipos de intencionalidad pasiva, la transversal donde se originan las determinaciones temporales de las vivencias, y la longitudinal, en virtud de la cual el curso mismo de conciencia se auto-constituye. Desde esta perspectiva, Husserl advierte que el dato hylético experimenta una forma de constitución temporal pasiva, a saber, como campo de coexistencia y sucesión. Este paso permite ahora circunscribir el ámbito de lo *propiamente presente* dentro del «presente» de la experiencia, es decir, aquello que Husserl denomina el *presente viviente* (*lebendige Gegenwart*), y que describe en los siguientes términos:

> El ser protofenoménico en cuanto presente viviente fluyente es consciente *originaliter*... Su esencia fundamental consiste en constituirse como el *nunc stans* de un fluir unitario por medio de una continuidad anónima de modificaciones intencionales de un protomodo, que a su vez no es fijo sino él mismo fluyente. (HuaM 8, 7s.)2

Con ello queda indicado que hay un modo de darse de la experiencia que es *más originario* que el acto perceptivo en el sentido de *Ideas* I, y el hilo conductor para examinarlo es el dato hylético. Pero antes que nada es preciso observar que estas síntesis de la pasividad funcionan de dos maneras complementarias: por un lado, como ya dijimos, están dadas previamente al comienzo de la captación activa por parte del yo. En este sentido, Husserl señala que, en contraste con las donaciones activas (*Gegebenheiten*), son pre-donaciones (*Vorgegebenheiten*).3 Por otro lado, proporcionan la materia de

las efectuaciones activas, es decir, siguen en marcha durante dichas efectuaciones (Hua I, 112/ 134). De esta manera, la esfera de las síntesis pasivas es, en parte,

> … anterior a toda actividad, en parte es una formación de síntesis siempre nuevas que abarca a su vez a toda actividad; una génesis pasiva de las múltiples apercepciones en cuanto construcciones (*Gebilde*) persistentes en una habitualidad propia, que para el yo parecen predonaciones ya formadas cuando se vuelven actuales, afectan y motivan actividades». (ibid., 113/ 135s.)

En el presente viviente, esto se refleja en la doble dirección que adoptan las síntesis pasivas. Por un lado, si recordamos que las síntesis activas son estratificadas, en el estrato más básico, que corresponde a la mera captación perceptiva, nos encontramos con campos hyléticos que se configuran mediante síntesis pasivas *originarias* o primarias que motivan la dirección del yo activo hacia él (cf. EU, 114 ss./ 113). Se trata de la *génesis en el presente viviente* en un sentido propio. Nos encontramos aquí con la dimensión de una *experiencia pasiva* que tiene eminentemente el carácter de la *originariedad* (*Ursprünglichkeit*) (Hua I, 112/ 134). Pero por otro lado, en virtud de la «cola de cometa» de la retención, toda configuración noética viviente sufre una des-presentación que la sustrae del campo de presencia inmediata, a la vez que la conserva como intención vacía que no se aniquila para la conciencia sino que se sedimenta en una pasividad *secundaria* (cf. Hua IV, 12/42). Esto corresponde a la *génesis de la habitualidad*. Al yo como polo vacío de vivencias se contrapone aquí el yo como sustrato en el que precipitan sus experiencias. El análisis genético correspondiente investiga las figuras eidéticas de la «historia» de las efectuaciones del ego y, correlativamente, reconstruye la historia de la sedimentación de los sentidos noemáticos bajo la forma de objetos típicos o «tipos» (*Typen*). El hecho de que en una percepción dada reconozcamos un objeto como perteneciente a un determinado tipo ya conocido depende esencialmente de esta dimensión habitual de la pasividad que acompaña a la actividad del

percibir. Y las dos direcciones se enlazan mutuamente porque las formaciones habituales remiten a una institución originaria (*Urstiftung*) de su sentido en el presente viviente (Hua I, 113/136).

En consecuencia, la búsqueda de una experiencia originaria exige profundizar el análisis genético que se centra en este presente viviente, frente a los actos y objetos que se muestran como habitualizados. Husserl emprende dicha tarea desde dos puntos de vista, distintos pero complementarios entre sí. Por una parte, desde la perspectiva de la intencionalidad activa en dirección a las predonaciones que funcionan como su infraestructura intencional; por así decirlo, de arriba hacia abajo. Por la otra, desde la perspectiva de la conciencia última del tiempo en dirección a la constitución activa, es decir, de abajo hacia arriba.

4. PASIVIDAD, RECEPTIVIDAD Y ACTIVIDAD ANALIZADAS DE ARRIBA HACIA ABAJO

En las *Lecciones sobre la síntesis pasiva*, dictadas en varias oportunidades durante la década de 1920, así como en *Experiencia y juicio*, que recoge parte de sus textos, Husserl comienza el análisis por la intencionalidad activa, más precisamente, por el ámbito de la predicación, del juicio, y se pregunta por el «campo de predonaciones pasivas» que subyace a esa actividad porque le proporciona su fundamento. Constata que este campo predado no es un mero caos sino que posee una estructura determinada, la cual, como dijimos, presupone en su nivel ínfimo las síntesis de la conciencia interna del tiempo, gracias a las cuales se ordena formalmente toda conciencia según relaciones de coexistencia y sucesión. Pero la forma no es nada sin el contenido, y éste también posee formas de organización. En primer lugar, los datos que componen un determinado campo hylético forman una unidad *homogénea* frente a los datos de otros campos. Así ocurre, por ejemplo, con el campo visual, cuyos datos son únicamente visuales. Todos ellos pertenecen a un mismo tipo y contrastan con los datos *heterogéneos* de otros campos, como, por ejemplo, el táctil o el auditivo. Pero, en segundo lugar, dentro de un mismo campo se

reproduce la diferencia entre homogeneidad y heterogeneidad, pues hay datos que sobresalen, que aparecen en primer plano, mientras que otros quedan relegados a un segundo plano, al trasfondo. Esto sucede, por ejemplo, en un campo visual donde se presenta un fondo blanco del que destacan manchas rojas. Aquí entra en juego una variedad de síntesis de contenido. Primero, las partes o momentos del fondo blanco son *homogéneas* entre sí, se funden entre ellas sin distinción. Segundo, las manchas rojas se destacan del fondo blanco porque contrastan con él, le son *heterogéneas*. Tercero, entre sí las manchas presentan una afinidad, el color rojo, que las hace fundirse sin contraste (en lo que respecta al color) pero sin confundirse unas con otras. Tiene lugar aquí una *fusión a distancia* (*Fernverschmelzung*) (Hua XI, 139). A partir de estos sencillos ejemplos se puede advertir que las formas más elementales de síntesis entre contenidos son la semejanza (homogeneidad) y el contraste (heterogeneidad) (EU, 77/ 80). Tanto una como la otra pueden darse en graduaciones de mayor o menor afinidad o extrañeza, con el caso límite de la igualdad indiferenciada, como sucede en nuestro ejemplo con los datos de color blanco en el trasfondo. Husserl las caracteriza como síntesis *asociativas* y las describe en general recurriendo a la expresión «algo recuerda a algo» (ibid.), es decir, como el nexo (puramente inmanente, pues nos hallamos en un nivel que es previo a la objetivación de cosas en el mundo) que se establece entre un dato que funciona como «evocador» (*weckendes*) y otro dato que funciona como «evocado» (*gewecktes*).

Ahora bien, si dirigimos la atención ahora hacia el otro polo de la correlación, podemos advertir que lo que se destaca como relieve o primer plano en un campo hylético ejerce un efecto sobre el yo porque posee una intensidad que le proporciona una cierta «fuerza». Gracias a ella ejerce una *tendencia afectiva*, una suerte de «estímulo» sobre el yo (EU, 80/ 83), es decir, lo *afecta*.4 Que un dato o un grupo de datos está en relieve quiere decir que posee una fuerza afectiva que lo hace imponerse por sobre los restantes (también esta imposición admite grados), y de ese modo suscita la atracción del yo, lo «invita» a seguir el

estímulo. Este movimiento intencional reconoce tres fases: la atracción (*Zug*) del dato sobre el yo, la tendencia del yo a la entrega (*Hingabe*) y la dirección (*Zuwendung*) como seguimiento del dato. E implica por parte del yo una «reacción» frente al estímulo configurado pasivamente a la que Husserl denomina, apropiándose nuevamente de un término kantiano, *receptividad del yo* (EU, 83/ 86). Se la puede caracterizar como una «pasividad en la actividad» (EU, 119/ 117), porque el yo *recibe* el estímulo pero *reacciona* frente a él, responde dirigiendo la mirada hacia aquello que lo «llama» en virtud de su fuerza afectiva. En el manuscrito D 8, Husserl describe a la receptividad del yo como el juego de implicación mutua entre el estímulo proporcionado por el campo hylético y la respuesta del yo: el yo es afectado por el dato y responde dirigiéndose a él, y lo hace de diversas maneras: captándolo como objeto, como valor, como medio o fin, etc. (Ms. D 8, p. 10 a).5 Y como su contraparte, a la receptividad como captación de lo predado pasivamente le corresponde la espontaneidad mediante la cual se constituyen los actos categoriales, que requiere de una producción (*Erzeugung*) por parte del yo (EU, § 63, 300/ 276).

5. AFECCIÓN Y EXPERIENCIA ORIGINARIA ANALIZADAS DE ABAJO HACIA ARRIBA

En algunos manuscritos tardíos, ante todo del grupo C, Husserl aborda la cuestión de la afección en el ámbito del presente viviente mediante un procedimiento de «desconstrucción» o «desmontaje» (*Abbau*) gradual de los estratos aperceptivos. Si la constitución del mundo tiene lugar en virtud de una estratificación, es posible interrogar dicha constitución por medio de una pregunta retrospectiva y, en consecuencia, determinar las correlaciones noético-noemáticas correspondientes. Así leemos en un pasaje del Ms. C 6: «Reduzco sistemáticamente el presente fluyente concreto por medio de una ‘desconstrucción’. Reduzco al presente objetivo inmanente protoimpresional lo ‘ajeno al yo’, o sea, la hyle inmanente (esfera de la sensación)» (HuaM 8, 109).6 Husserl describe este método como un análisis *regresivo*, que ha de ser complementado con otro análisis que, partiendo del último

residuo desvelado en la *Abbau*, restituye la concreción del mundo y del yo en una construcción (*Aufbau*) *progresiva* (HuaM 8, 69). La desconstrucción se verifica en varias etapas que van poniendo al descubierto estratos intencionales cada vez más profundos. En una primera etapa nos encontramos con el campo de percepción como ámbito donde se presenta el mundo a la conciencia en su originariedad; en una segunda etapa, y dejando de lado los horizontes de las presentificaciones inherentes a dicho campo, nos hallamos frente al puro campo de sensación; en una tercera etapa, la pregunta retrospectiva nos remite al curso de conciencia como instancia última (o primera) de la constitución genética. En este desmontaje de los estratos, progresivamente se hace abstracción de los horizontes respectivos a fin de determinar los núcleos de presencia más originarios.

La reducción en la primera etapa nos muestra a la naturaleza como «núcleo» o «materia», es decir, «hyle» del mundo, como lo escribe Husserl:

> La 'naturaleza' es un núcleo, materia (hyle) del mundo en cuanto experienciado -un núcleo que adopta 'espiritualizaciones' y ya las tiene de antemano en la conciencia de mundo; pero la naturaleza objetiva no se constituye simplemente sobre la base de la hyle unitaria, sino que se constituye en primer lugar el núcleo primordial, por medio del cual se constituye para mí el sentido 'naturaleza' en un primer grado. (HuaM 8, 111)

Husserl la denomina «hyle natural» (*naturale Hyle*) (ibid.; cf. Lee 1993, 84). Ahora bien, en la medida en que la percepción es «*percepción* (*Perzeption*) por medio de la apercepción (*Apperzeption*), por medio de una co-validez horizóntica como determinante del sentido de ser» (HuaM 8, 134), la desconstrucción ha de proseguir poniendo entre paréntesis esa co-validez. Como consecuencia, la hyle natural debe quedar reducida al puro presente objetivo (*Sachen-Gegenwart*) protoimpresional inmanente. A este ámbito lo denomina Husserl «hyle inmanente» (*immanente Hyle*) (ibid., 109; cf. Lee 1993, 98). Frente al núcleo primordial de la naturaleza nos

encontramos ahora con un núcleo que Husserl caracteriza como protohylético (ibid., 111). Lo novedoso que ofrece este análisis frente a la consideración de arriba hacia abajo es que permite poner de manifiesto otras dimensiones de la experiencia originaria, porque no parte de la predicación para descender hasta sus condiciones de posibilidad, sino que excava por así decirlo en las profundidades arqueológicas del presente viviente. Así afirma Husserl en otro manuscrito:

> Lo primero de la constitución del mundo en la primordialidad es la constitución de la 'naturaleza' a partir de la protonaturaleza hylética, o más bien a partir del protomaterial triple; núcleo sensible, sentimiento sensible, cinestesia sensible. A ello corresponde el 'protoinstinto'. (Ms. B III 9, 67 a)

No solamente tenemos aquí los campos de sensación organizados en síntesis pasivas temporales y asociativas en vistas a una objetivación, sino también el hecho de que los datos en relieve atraen al yo y lo afectan *afectivamente*, es decir, provocan un «interés» bajo la forma de «agrado o desagrado por la percepción sensible» (ibid.). La afección, entendida en *Experiencia y juicio* ante todo desde un punto de vista más bien cognitivo, se muestra aquí como condicionada también por el afecto, por el sentimiento sensible, como lo indica otro pasaje del mismo manuscrito:

> el sentimiento es la manera como la hyle en cuanto meramente sensible y temporalizada sensiblemente ejerce un estímulo sobre el yo, y en cuanto ese estímulo tiene diferencias fundamentales de atracción y rechazo en gradualidades mediadas por el *adiaphoron*. Lo que del lado de los datos hyléticos se llama afección sobre el yo se llama del lado del yo tender-hacia, dirigirse-a. Pero esto previamente a la actividad. La actividad se inicia con el dirigirse en cuanto el seguir la atracción más intensa - con ello transcurren cinestesias involuntarias como modos preactivos del «yo puedo». (Ms. B III 9, 70 a/ 70 b; cf. Lee 1993, 109)

Esto quiere decir que la afección se ejerce en relación directa

con la atracción del sentimiento (*Gefühlsanziehung*): a la gradualidad de la afección corresponde una gradualidad del sentimiento que va desde lo positivo (lo atractivo) hasta lo negativo (lo repulsivo) (ibid.). Husserl resume esta correlación cuando indica que «el sentir, el estar determinado en el modo del sentimiento no es otra cosa que aquello que del lado de la hyle se llama *afección*» (Ms. E III 9, 16a). Tenemos así en este núcleo último del presente viviente tres momentos entrelazados: 1) Por una parte, la afección depende funcionalmente del grado de contraste entre un dato determinado y los demás datos co-presentes. 2) Por otra, depende de los sentimientos sensibles que tienen preferencia. Esto incluye a las preferencias instintivas, relativas a los impulsos (ibid.). El yo se encuentra dirigido instintivamente a lo «bueno», que en el grado inferior consiste en lo «placentero». Por contraste lo no-placentero, lo repulsivo (*widerwärtig*) pertenece también a la vida normal pero adquiere el carácter de «anormal» (Ms. B III 9, 70 a). 3) Por último, el sentir sensible motiva la puesta en marcha de unas cinestesias sensibles que tienen el carácter de «involuntarias» y que se dirigen instintivamente a la constitución de modos «óptimos» de donación. En este sentido, la afección es «una intencionalidad instintiva de impulsos» (HuaM 8, 327), en donde «el impulso instintivo es la pre-forma del acto genuino» (ibid., 326).

En suma, las cinestesias motivan las series hyléticas a la vez que son motivadas por el sentir sensible, y lo hacen en función de metas instintivas. Nos hallamos aquí con un fondo último de experiencia, articulado sobre la conciencia absoluta del tiempo, el cual se revela a la vez como raíz de la objetivación, de los sentimientos y de la acción, a las que muestra como indisolublemente entrelazadas en virtud de la intencionalidad instintiva que antecede genéticamente a toda conciencia de acto (cf. Lee 1993, 108). En suma, se trata, como dice Landgrebe (1982, 83), de la «primera apertura del mundo»: el mundo se abre originariamente a la conciencia en esta triple dimensión proto-pasiva, inconsciente, que excede la mera objetivación a la vez que le proporciona un fundamento último.

6. **REFERENCIAS**

BICEAGA, Victor (2010). *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht/ Heidelberg/ London/New York: Springer.

KÜHN, Rolf (1998). *Husserls Begriff der Passivität*. Freiburg/ München: Karl Alber.

LEE, Nam-In (1993). *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers.

LANDGREBE, Ludwig (1982). *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie.* Meiner: Hamburg.

LOHMAR, Dieter (2016). El desarrollo del modelo de constitución de aprehensión y contenido en Husserl. En Luis R. Rabanaque y Antonio Zirión Quijano (Eds.), *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*, (pp. 181-205). Morelia: Jitanjáfora.

---

1 Indicamos el número de página de la edición *Husserliana* y a continuación la de la versión castellana si existe. Todas las traducciones de los restantes volúmenes de *Husserliana* son nuestras. Citamos EU de acuerdo con la edición de la editorial Felix Meiner de 1964.

2 Según Sebastian Luft, editor de Hua XXXIV, el concepto aparece por primera vez durante el verano de 1930 (Hua XXXIV, p. XXXV).

3 La noción de predonación posee un sentido relativo en los textos de Husserl. Por un lado, en la esfera activa de la conciencia, se refiere a aquello que está dado previamente a una determinada operación noética, en el sentido que las *Investigaciones lógicas* daban al término de acto fundante. El acto fundante está predado con respecto al acto de nivel superior que se edifica sobre él, como por ejemplo un acto de deseo fundado sobre un acto teorético que proporciona el objeto del deseo. Por otro lado, la predonación se refiere genéticamente a aquello que está dado previamente a la captación originaria de un objeto, es decir, se refiere al campo pasivo de sensación del cual se destaca un dato que ejerce un estímulo sobre el yo y motiva su aprehensión. Husserl mismo admite esta relatividad (cf. EU,

119/ 117).

4 Como observa Biceaga (2010, 31 s.), Husserl usa el término «afección» de una manera peculiar, pues no se refiere directa o primariamente a los afectos, impulsos, deseos, emociones, para los cuales emplea más bien *Gemüt*. Aunque desde luego los afectos intervienen en la afección, como veremos más adelante. Pero la afección tiene dos componentes: lo afectante (i.e. los relieves, *Abgehobenheiten*) y la afección misma o el ser-afectado. En una adición a *Ideas II*, Husserl observa que la afección es «el medio de enlace del yo y la naturaleza. El yo tiene también, por lo demás, su lado de naturaleza» (Hua IV, Apéndice XII, 338/ 390).

5 Agradecemos a la Prof. Julia Jansen, Directora de los Archivos Husserl de Lovaina, por su amable autorización para citar manuscritos inéditos de Husserl. Lee (1993, 106) describe este juego mutuo entre el yo y la hyle como un «diálogo».

6 El manuscrito C 6 lleva como título general: «Primer comienzo de una desconstrucción metódica del presente protofenoménico, a la vez como método de la desconstrucción del mundo predado en cuanto tal y de la pregunta retrospectiva por las maneras de darse subjetivas en lugar del método de una ontología del mundo de experiencia y éste como hilo conductor trascendental» (HuaM 8, 107, nota 1).

Los laberintos de la conciencia interna del tiempo

LUIS NIEL
CONICET / Universidad Nacional del Litoral

Husserl consideraba que el tiempo era el tema más importante de la fenomenología (cf. Hua X, 334), pero, asimismo, «el más difícil de todos los problemas de la fenomenología» (Hua X, 276; cf. Hua XXXVIII, 4).1 En efecto, el problema del tiempo lo atormentó a lo largo de su vida, como dan testimonio los múltiples manuscritos sobre dicha temática que se extienden desde finales del siglo XIX hasta sus últimos días. Pero, pese a su intención explícita, Husserl nunca logró su anhelada presentación sistemática de una 'fenomenología del tiempo'; por el contrario, su legado consiste más bien en una serie de reflexiones (muchas de ellas de una extraordinaria profundidad) desarrolladas en manuscritos de distintas datas y *eo ipso* por momentos desde diferentes posiciones y enfoques.

¿Por qué es el tema más importante de la fenomenología? Si consideramos su concepción estratificada de la vida de la subjetividad, el nivel o estrato último y, en tanto tal, fundante de todos los demás es precisamente el de la constitución del tiempo en la llamada conciencia interna del tiempo, también denominada flujo absoluto (*absoluter-Fluss*), proto-proceso (*Urprozess*) en los manuscritos de Bernau, o proto-corriente (*Urstrom*) en particular en sus últimos escritos. En otras palabras, todo acto de la conciencia (sea perceptivo, rememorativo, categorial, etc.) e incluso toda forma de síntesis pasiva previa a la ejecución de actos presupone en su misma base la constitución de una unidad temporal básica a la que Husserl denominó temporalidad inmanente o subjetiva, en contraposición con la temporalidad objetiva (es decir, la medible, cuantificable en horas, minutos, etc.), que a su vez presupone a aquélla. La constitución más elemental del tiempo se da justamente a partir del flujo absoluto.

¿Por qué es el más complejo de todos los problemas de la fenomenología? Al tratarse del estrato o nivel de constitución

más básico, esto conlleva una serie de inconvenientes metodológicos a la hora de realizar una descripción de dicho 'fenómeno', o más precisamente 'proto-fenómeno', en tanto es originario. De hecho, describir (en actitud reflexiva-descriptiva) implica en algún sentido objetivar (metódicamente) el objeto que se analiza.2 Pero el problema aquí –muchas veces pasado por alto por algunos comentadores– no consiste sólo en una eventual objetivación de aquello sujeto a descripción y análisis, sino que el 'objeto' en cuestión, i.e. el flujo absoluto, no es en ningún caso un objeto, puesto que, por el contrario, es aquello a partir de lo cual se nos abre en general el mundo de los objetos. En otras palabras, todo nuestro campo de experiencia se compone de objetos constituidos en un mundo; incluso nuestra subjetividad es algo constituido. El problema es que el flujo absoluto en tanto tal no es algo constituido, sino precisamente la fuente última de constitución de todo lo constituido. Entonces: ¿cómo explicar aquello que no es objeto ni temporal, pero que constituye temporalmente todo objeto? Para todo esto nos faltan las palabras, solía repetir Husserl al llegar a este punto.

Si bien el problema del tiempo aparece relacionado con múltiples temáticas tales como la intersubjetividad, las síntesis pasivas, etc. (sobre todo en sus últimos manuscritos3), se puede decir que el problema que más preocupó a Husserl fue el de la constitución última del tiempo en el flujo absoluto. Dicho concepto —por cierto, algo extraño— remite a la fuente última de constitución de la temporalidad y *eo ipso* a la fuente última de toda constitución. En otras palabras, desde una perspectiva fenomenológica, *el problema del tiempo* no puede sino explicarse a partir de la *conciencia de tiempo*: es decir, sólo en la medida en que somos conscientes de una sucesión en general (de vivencias, experiencias, objetos, etc.) podemos hablar de tiempo. El tiempo es así, en primer lugar, el modo de nuestro experimentar subjetivo. Ante la objeción de que ya 'había tiempo' mucho antes de la humanidad y *a fortiori* de un sujeto autoconsciente (desde un remoto y presunto 'comienzo' del tiempo en el Big Bang), debemos señalar que sólo puedo hablar de un tiempo objetivo –independiente de toda subjetividad– en la medida en

que primero soy consciente del tiempo a nivel subjetivo, en tanto devenir de eventos 'para mí'. Dicha sucesión de eventos requiere de un punto de referencia que determine y en tanto tal dé sentido al tiempo. Así, es pues la subjetividad consciente *del* tiempo, a partir de donde el tiempo encuentra su inevitable punto de referencia. En lo que sigue, nos enfocaremos en el tema de la *constitución* del tiempo, que no es otra cosa que mostrar cómo desde mi ser consciente del tiempo doy sentido de tiempo a todo el aparecer fenoménico.

1. EL TIEMPO Y LA CONCIENCIA DE TIEMPO

Si bien las investigaciones de Husserl en torno al tiempo se remontan a 1893, se puede considerar que su primer gran intento de formulación sistemática del tema lo constituye la cuarta parte de unas lecciones dictadas entre 1904 y 1905 en la Universidad de Göttingen.4 El punto de partida de las primeras investigaciones tiene que ver con la pregunta en torno al origen del tiempo, es decir, la pregunta por:

> las formaciones originarias de la conciencia de tiempo [en las que] se constituyen las diferencias originarias de lo temporal de un modo intuitivo y auténtico en tanto las fuentes originarias de todas las evidencias referentes al tiempo. (Hua X, 9)

Es decir, el tiempo no se explica *en primer lugar* ni a partir de la física, ni de teorías metafísicas circulares, creacionistas, etc. Por el contrario y sobre la base de una mirada fenomenológica, el tiempo sólo se puede entender en un sentido originario a partir de mi experiencia del mismo. El tiempo objetivo de las cosas medible, cuantificable en segundos, minutos, horas, años, siglos, etc., incluso el tiempo de la física teórica en sus complejas teorías, remite siempre, en última instancia, al punto cero desde el cual éste adquiere su sentido, es decir, al modo a partir del cual soy consciente del tiempo. En otras palabras: sin una conciencia que experimente el tiempo, no tiene sentido hablar de tiempo.

El punto de partida de este complejo recorrido es el análisis de la percepción de los objetos temporales (*Zeitobjekte*), i.e. objetos que por su misma naturaleza implican temporalidad

(como por ejemplo, una melodía o una película), en otras palabras, que sin su secuencia temporal dejan de tener sentido (cf. Hua X, 23).5 Así, al escuchar una simple melodía —digamos, por ejemplo, la secuencia sonara de *do* a *do* en una octava—, cuando, tras haber escuchado el *do* y el *re*, escuchamos el *mi*, tenemos un 'recuerdo fresco' (*frische Erinnerung*, posteriormente denominado 'retención') de los tonos pasados (*do* y *re*) y al mismo tiempo una anticipación o 'espera' (*Erwartung*, luego llamada 'protención') de los tonos *fa*, *sol*, etc.6 Es precisamente a partir de esta estructura de la conciencia que presenta originariamente un tono (el que escuchamos en un determinado momento), retiene otros, y anticipa a su vez otros, que podemos hablar de conciencia de una sucesión.

Por supuesto, el análisis de Husserl en sus primeros escritos presenta algunas limitaciones importantes, como la circunscripción de la conciencia de tiempo a la percepción, i.e. a la aprehensión activa de unidades sensibles (cf. Texto Nº 2, Hua X). Entre los múltiples problemas que conlleva dicha caracterización, podemos mencionar, en primer lugar, que la percepción es un acto y en tanto tal implica un cierto nivel de ejecución atencional; además, como todo acto, tiene una duración determinada. Ahora, cualquiera puede observar que somos conscientes del tiempo (en tanto unidad temporal básica de la vida de la conciencia) aun cuando no percibimos directamente ningún objeto. Pero el esquema utilizado por Husserl en sus primeros escritos para explicar la constitución del tiempo es el de la percepción: en términos técnicos, el marco conceptual del llamado 'esquema (de constitución) aprehensión/contenido' (*Schema Auffassung-Inhalt*). En efecto, la percepción es una aprehensión objetivante de un dato o contenido sensible (*Empfindung*).

Los primeros manuscritos del tiempo parecen indicar que Husserl intenta explicar la conciencia de tiempo aplicando dicho esquema de constitución, confirmado por el hecho de que el caso modélico es el de la percepción de una melodía. Pero con el correr de los años Husserl comprenderá los numerosos problemas que implica tal posición.7 Como dijimos arriba, la

temporalidad no es algo exclusivo de la percepción; otros actos como la fantasía o la rememoración también implican una cierta estructura temporal. En tal sentido, podemos decir que la constitución del tiempo es *anterior* a la ejecución de actos particulares. Es por ello que un «análisis de la conciencia de percepción, de fantasía, de recuerdo, de espera, no puede considerarse completo, en tanto la temporalidad no sea tenida en cuenta dentro de los análisis» (Hua X, 394). En otras palabras, los diversos actos de la conciencia sólo se entienden sobre la base de una *previa* consideración de la constitución del tiempo.

Como señala correctamente John Brough, un hito central en la fenomenología del tiempo de Husserl es el abandono del modelo perceptivo del esquema aprehensión / contenido para explicar la constitución del tiempo.8 ¿Qué dice concretamente Husserl al respecto? En una conocida nota del texto publicado en 1928 (no siempre comprendida correctamente), Husserl sostiene:

> ’Sentido’ (*Empfunden*) sería pues signo de un concepto relacional que en sí [mismo] no diría nada sobre si lo sentido es sensual (*sensuell*), [o] incluso si en general es inmanente en el sentido de lo sensual (*Sensuellem*); en otras palabras: queda abierta la pregunta si lo sentido mismo (*das Empfundene selbst*) ya está constituido (…); no toda constitución tiene el esquema contenido-de-aprehensión – aprehensión. (Hua X, 7, n.1)

En primer lugar, es fundamental señalar que la nota está colocada al final de una oración en la que Husserl sostiene precisamente que hay que distinguir entre un ‘algo temporal percibido’ (*wahrgenommenes Zeitliches*) y un ‘algo temporal sentido’ (*empfundenes Zeitliches*), con lo cual deja en claro que hay una constitución del tiempo ya nivel de la sensación, que es diferente a la ejecución de actos como el perceptivo y que en algún sentido es anterior (en el orden de la constitución) a éstos. Así, la sensación (*Empfindung*) ya está constituida temporalmente con independencia (y anterioridad) a la ejecución del acto perceptivo y, como puede inferirse de la nota

citada, sendos modos de constitución (i.e. el perceptivo y el del tiempo de la sensación) no son en absoluto equiparables. Husserl se da cuenta de que la vida experiencial de nuestra conciencia y sus actos (perceptivo, imaginativo, categorial, etc.) se presentan siempre sobre la base de una sensibilidad fluyente *ya constituida* en un sentido temporal básico, en tanto unidad temporal de la conciencia9, aun cuando no ejecutemos ningún acto.

Quizás uno de los principales logros de Husserl fue darse cuenta de que la constitución del tiempo se da ya en el nivel de la sensibilidad y que los actos particulares se ejecutan siempre sobre la base de dicha constitución del tiempo.10 El desafío de Husserl será en adelante explicar cómo funciona esta constitución del tiempo a partir de la relación entre una sensibilidad fluyente y el flujo absoluto.

2. LA 'PROFUNDIDAD' DEL TIEMPO: EL FLUJO ABSOLUTO

Como dijimos, uno de los ejes fundamentales de la fenomenología de Husserl es su concepción cuasi-geológica de la experiencia, por así decir, 'estratificada' en niveles – patente a partir de sus habituales referencias a conceptos tales como '*Stufen*' o '*Schichten*' a lo largo de su obra. Según dicha concepción hay niveles más fundamentales y básicos —incluso denominados ocasionalmente 'más profundos' (*tiefer*)— y hay niveles superiores que se fundan en los más básicos. Estos últimos son presupuestos necesarios para la constitución de los niveles superiores y más complejos (por supuesto, se sigue de suyo que los superiores no son a su vez presupuesto de los más básicos). A modo de ejemplo, podemos mencionar una exquisita descripción de David Hume (autor muy leído por Husserl) de la lectura de un libro: la captación semántica de caracteres simbólicos con significación presupone la previa captación perceptiva de la tinta impresa en un papel – aun si se consideran otros formatos (digital, auditivo, etc.) esto no cambia en nada la regla general de que dichos formatos son niveles presupuestos por los actos 'superiores', tales como la aprehensión de símbolos con significación.11

Retornando a la fenomenología del tiempo, dicha distinción

de niveles se hace explícita en el conocido § 34 de las *Lecciones* (1928) —probablemente de 1907/09—12, en donde Husserl sostiene:

> Tras haber estudiado (…) la conciencia de tiempo según algunas direcciones fundamentales y en diferentes *estratos* (*Schichten*), corresponde ahora determinar y recorrer sistemáticamente los diferentes *niveles de constitución* (*Konstitutionsstufen*) en su estructura esencial. Encontramos:
>
> 1. las cosas (*Dinge*) de la experiencia en el tiempo objetivo (en donde habría incluso que separar *diferentes niveles* del ser empírico (…): la cosa de experiencia del sujeto individual, la cosa intersubjetivamente idéntica, la cosa de la física);
> 2. las multiplicidades constituyentes del aparecer de *diferentes niveles*, las unidades inmanentes en el tiempo pre-empírico;
> 3. el flujo absoluto de la conciencia constituyente del tiempo. (Hua X, 73, el subrayado es mío; cf. 371)

Este texto deja en claro no sólo la mentada concepción estratificada de niveles de constitución del tiempo (objetivo, subjetivo, y el flujo absoluto atemporal), sino que señala además diferencias de ‘sub-niveles’ dentro del primer y del segundo nivel (que aquí no podremos analizar). Asimismo, es importante remarcar que las objetividades temporales se constituyen a partir del tiempo pre-empírico —que también podríamos denominar tiempo subjetivo o inmanente— *constituyente* de aquéllas; es decir, el tiempo objetivo se funda (o se constituye) sobre la base del tiempo subjetivo. Pero Husserl no se detiene aquí: consciente de que explicar el tiempo objetivo a partir de un tiempo subjetivo pre-empírico sólo resuelve parcialmente el problema —puesto que aún persiste la pregunta de cómo es posible dicho tiempo subjetivo—, llega así a un tercer nivel, el del llamado flujo absoluto, a partir del cual se constituye en última instancia todo tiempo, en tanto es el ‘donde’ desde el cual se experimenta el tiempo. De este modo, dicho flujo absoluto no está en el tiempo ni puede estarlo, en tanto es un eterno presente.

Pero es precisamente aquí cuando comienza la larga y agónica peregrinación fenomenológica de Husserl en torno al problema del tiempo. Con su siempre aguda mirada fenomenológica, él ve correctamente ‘dónde’ está el ‘origen del tiempo’ (cf. Hua X, § 2). Ahora, considerando que se trata de una suerte de instancia no-constituida (puesto que de ser constituida, esto nos llevaría a preguntarnos por su fuente de constitución que, de ser constituida, llevaría a su vez a preguntar nuevamente por su fuente, y así *ad infinitum*) sino *constituyente* en sentido último, el padre de la fenomenología se topa así con un inmenso problema: ¿cómo es posible en general decir algo con sentido con nuestro lenguaje descriptivo que se ajusta precisamente a ‘cosas constituidas’ pero no a aquello que no es constituido? Como veremos, se trata de un problema metodológico fundamental de la fenomenología del tiempo, mucho más complejo de lo que podría aparentar *prima facie*. En tal sentido, el § 36 de las Lecciones (de ca. 1911) no es sino una suerte de confesión de impotencia ante la (cuasi)-imposibilidad de nombrar y describir este último nivel de constitución, siempre constituyente pero en ningún caso constituido:

> Evidentemente, los fenómenos *constituyentes* del tiempo son pues por principio otras objetividades [diferentes] de aquéllas *constituidas* en el tiempo. No son objetos o procesos individuales, por lo que los predicados de éstos [i.e. de los objetos individuales] no pueden atribuírsele con sentido a aquéllos [i.e. a los fenómenos constituyentes] (…) [El] flujo es algo a lo que denominamos de este modo *a partir de lo constituido*. Es la subjetividad absoluta[13] y tiene los atributos absolutos de lo que se puede caracterizar, valiéndonos de una imagen, como ‘flujo’ (*Fluss*)[14], [es decir] de algo que surge (*Entspringende*) en un punto de actualidad, en un proto-punto-fuente (*Urquellpunkt*), ‘ahora’ (‘*Jetzt*’) (…) Para todo esto, nos faltan los nombres. (Hua X, 74-75, el subrayado es mío)

Lo más ostensible de este texto es por supuesto la sentencia final que nos dice que en realidad poco o nada podemos decir de este flujo absoluto (i.e. del mentado ‘tercer nivel’). Se trata

de un límite preciso: nuestros términos lingüísticos se adecúan a cosas u objetos, en cualquier caso, a objetividades constituidas, pero aquí nos referimos a algo que no sólo no es una objetividad, sino que ni siquiera es algo constituido temporalmente. Pero pese al carácter renuente a toda descripción, el obstinado Husserl intentará, a lo largo de su obra, describir dicho flujo de diferentes modos, en muchos casos con resultados claramente fallidos. Ahora, ¿qué es lo que se puede (intentar) decir acerca de él?

Lo primero que debemos señalar es que podemos denominarlo 'flujo' sólo en sentido alegórico; es decir, el flujo absoluto no es una sucesión de vivencias que fluyen como un río, pues esto implicaría *ipso facto* algo ya temporal, i.e. constituido temporalmente. Es aquí donde debemos atender a algunos matices del último pasaje citado, puntualmente a la caracterización del flujo en un 'ahora', donde las comillas cumplen un rol imprescindible. Fue John Brough quien, en un artículo ya clásico, detectó en la literatura husserliana una distinción deficiente entre las *fases de la conciencia* y *las fases del objeto (temporal)*. Las primeras son: (a) la proto-impresión (*Urimpression*) o proto-sensación (*Urempfindung*)15, en tanto dación sensible de algo que me afecta (a nivel hylético), (b) las retenciones, en tanto intención hacia aquello vivido en una proto-impresión pasada, y (c) las protenciones, que son las anticipaciones de aquello (probablemente) por venir. Por su parte, las fases del objeto temporal son: (i) la fase ahora, i.e. aquello 'dado' ('dato' sensible) en sentido básico, (ii) la fase pasada, es decir, lo que se dio antes y ahora no es más (en sentido literal), y (iii) la fase por venir, que aún no aconteció, pero es probable (en función de las estructuras asociativas de la experiencia) que lo haga.16 Sobre la base de estas caracterizaciones temporales del objeto podemos luego, en un nivel superior de objetivación, hablar ya de presente, pasado, y futuro. Ahora bien, si lo señalado por Brough es sin dudas correcto, no obstante, deja de lado un punto fundamental: aquello que Husserl denominará luego 'proto-ahora' (*Urjetzt*) y que en el texto citado de 1911 es referido como 'ahora', con un

preciso y certero entrecomillado. ¿Qué quiere decir esto? ¿Hay dos ‘ahoras’?17

Sí y no. La diferencia reside en dónde se coloque el foco de la mirada descriptiva. En un caso (el mencionado por Brough) atendemos al ahora en tanto un momento (constituido) del tiempo. Así, volviendo al ejemplo de la melodía, cuando, tras escuchar el *do* y el *re*, escucho *ahora* el *mi*, tanto el ahora del *do* como el ahora del *re* habrán dejado de existir y devenido en fases pasadas. Sigo relacionado a sendos ahoras-ya-vividos a través de retenciones que dan precisamente continuidad a la unidad de la experiencia vivida. Eventualmente, puedo incluso traer nuevamente a mi conciencia dichos tonos *do* y *re* a partir de una rememoración (*Wiedererinnerung*). Por ello, cuando me refiero al ahora en tanto *fase temporal*, observo que el tiempo es una sucesión de ahoras que se van desvaneciendo a medida que pasan, pero que mi mente retiene, constituyendo así la unidad temporal de la conciencia.

Pero si dirigimos la mirada al ‘otro ahora’, es decir, al proto-ahora o al ‘ahora’ entrecomillado, nos encontramos con algo diferente: pura actualidad. El ‘ahora’ del flujo absoluto es una instancia que no está sujeta al devenir del tiempo, en tanto es una actualidad que no puede ser nunca pasado ni tampoco futuro. En otras palabras, si observamos atentamente con la mirada *sólo* el puro vivir de la conciencia, vemos que el ‘ahora’ no es otra cosa que actualidad no temporalizable: i.e., es el modo originario de todo vivir en tanto proto-modal; un ‘*nunc stans*’ desde donde se abre la conciencia. Entonces, ¿cuál es la relación o diferencia entre un ahora y el otro ‘ahora’?

En el primero (el ahora temporal), el hincapié cae en *aquello vivido* (o, en niveles más complejos de objetivación, en los objetos temporales) que se da siempre en un determinado momento, es decir, en un ahora temporal y concreto, que luego es sucedido por otro ahora vivido por una nueva vivencia, y luego por otro, y así sucesivamente. En el segundo nos encontramos con el *vivir mismo*, i.e. el proto-momento desde el cual el sujeto experimenta siempre ‘ahora’ todo lo que le acontece. Justamente, todo lo que experimenta, vive, padece,

recuerda, imagina, piensa, etc., sucede siempre y justamente 'ahora', en lo que Husserl llamó luego el 'presente viviente' (*lebendige Gegenwart*). Por ello, el ahora temporal y el 'ahora' del flujo coinciden sólo circunstancialmente, pero se diferencian en que el segundo, a diferencia del primero, en tanto proto-modal no puede devenir nunca pasado, ni tampoco ser futuro, puesto que tanto pasado como futuro son sólo susceptibles de ser vividos única y exclusivamente a partir del presente viviente. En términos más puntuales: sólo hay pasado y futuro a partir del presente y, en última instancia, del presente viviente.

Siguiendo esta línea, señalé, en otro lugar18, la diferencia entre: (a) la corriente de vivencias en tanto sucesión consecutiva (*nacheinander*) de proto-impresiones, que es constituida por el flujo como algo temporal: así, una proto-impresión sucede a otra proto-impresión; siguiendo el caso de la melodía mentada arriba, tras el *do* viene el *re* y luego el *mi* en tanto 'datos' sentidos. Por su parte, (b) el flujo absoluto de la conciencia es siempre 'ahora' en una suerte de 'eterno presente', en tanto estado de pura presencia atemporal del flujo, i.e. el flujo fluye siempre ahora: las nuevas retenciones, así como las nuevas protenciones se dan así siempre en un mismo 'proto-ahora'. Por ello, si observamos el flujo desde un enfoque 'sincrónico', que analice sólo la estructura del flujo en un único proto-momento, es decir, no en su sucesión de ahoras (resultado de un enfoque 'diacrónico'), encontramos no sólo las proto-impresiones, sino asimismo las retenciones y protenciones del mismo que se dan siempre única y exclusivamente en el proto-ahora.19 Por eso, no debemos incurrir en el error de pensar que las retenciones están en el pasado y las protenciones en el futuro; sendos momentos del flujo de la conciencia son siempre 'ahora'. Es siempre desde el proto-ahora como retenemos lo vivido y protencionamos (asociativamente) lo por venir. Husserl sostiene que:

> Encontramos muchos flujos, en tanto muchas series de proto-sensaciones comienzan y terminan [i.e. en sentido 'diacrónico']. Pero encontramos una forma conectiva, en tanto para todas [las series que comienzan y terminan] no sólo tiene lugar por separado la ley de la transformación del

ahora en no-más (*Nicht-mehr*), y, por otro lado, del no-aún (*Noch-nicht*) en ahora, sino más bien subsiste (*besteht*) algo así como una forma común del ahora, una igualdad en general en el modo del flujo [i.e. en sentido 'sincrónico']. (Hua X, 76-77)

En otras palabras y en aras de la simplicidad ante un esquema conceptual tan complejo: hay un fluir de proto-sensaciones —que luego será denominado 'fluir hylético'—, que observamos desde un enfoque 'diacrónico', y, por otro lado, tenemos el flujo absoluto de la conciencia que es 'sincronía' pura, en tanto es desde el 'ahora' a partir de donde se 'abre' (i.e. se constituye) la temporalidad; en otras palabras, desde el ahora, el flujo absoluto vive intencionalmente toda sucesión de proto-impresiones (de hyle) en conjunción con la 'red' de retenciones y protenciones, y así constituye el tiempo en el sentido más básico del término. Por supuesto, esto es sólo una esquematización conceptual 'abstracta'. Para entender esto correctamente y en su concreción debemos pensar dicho esquema en su *fluir viviente*, es decir, en el entrecruzamiento intencional entre el fluir de la hyle y el fluir del flujo absoluto, algo muy difícil de explicar en palabras. Por ello, Husserl, consciente de estas limitaciones, apeló a los conocidos diagramas de tiempo, sobre todo en los manuscritos de Bernau, en los que se puede observar con mayor claridad el carácter dinámico de la constitución del tiempo, muy difícil de transmitir en conceptos que siempre tienen (en mayor o menor medida) un carácter objetivante.20

En síntesis, llegamos así a la constitución última (o más elemental) del tiempo que no es otra cosa que el resultado de la relación intencional21 o de la red intencional del flujo absoluto en su entrecruzamiento con las sucesivas afecciones hyléticas (en enfoque 'diacrónico')22 a partir de las fases proto-impresional(es), retencional(es) y protencional(es) (en enfoque 'sincrónico'), en el 'ahora' siempre presente. Es por ello que Husserl habla de una simultaneidad originaria de las fases del flujo (presentadas en el oscuro pero importante § 38 de Hua X; cf. Apéndice VI; cf. 375-376, 381), en tanto pre-simultaneidad

(*Vor-Zugleich*).

Dicha red intencional es entendida en estos primeros escritos en términos de doble intencionalidad de la retención (cf. Hua X, § 38 y Texto Nº 54), o, con mayor precisión, en tanto doble intencionalidad de la corriente de la conciencia (Hua X, Apéndice VIII): hay así una intencionalidad transversal (*Querintentionalität*) que es aquélla dirigida hacia lo sentido (por ejemplo, el tono23); y, por otro lado, tenemos al mismo tiempo una intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*), que es la intencionalidad del flujo (o de la retención, según el texto) a partir de la cual las fases mismas de la conciencia son retenidas intencionalmente. Dicha doble intencionalidad y en especial la relación intencional que guarda el flujo absoluto consigo mismo, le permite a Husserl explicar: a) la constitución más elemental del tiempo en tanto confluencia intencional de la sensibilidad hylética y de la red intencional del flujo absoluto; b) la unidad (temporal) de la conciencia —sin la necesidad de apelar a una síntesis trascendental de un yo puro, a modo kantiano—; c) la autoconciencia, pues el sujeto es consciente de sí en una unidad temporal referida por los mentados nexos intencionales.

Las caracterizaciones de la intencionalidad en términos de 'transversal' y 'longitudinal' serán luego abandonadas, como testimonian los manuscritos de Bernau (1917/18). En éstos, Husserl presenta una serie de descripciones mucho más detenidas y extensas que las de los escritos anteriores, en donde el foco de la descripción recae primariamente en el flujo absoluto y su complejísima red intencional de retenciones de retenciones y protenciones de protenciones, y sus mutuas combinaciones (retenciones de protenciones y protenciones de retenciones), etc., que lamentablemente no podemos analizar aquí. Pero hay una continuidad entre dichos manuscritos y los anteriores (principalmente los de 1911): en la idea de que la temporalidad es el resultado del entrelazado de la sucesión hylética que se presenta en proto-impresiones con la red intencional de retenciones y protenciones que, al retener impresiones pasadas y protencionar las por venir, hacen posible la constitución de una conciencia de tiempo en el sentido más

elemental del término. En los textos de Bernau, Husserl ensaya una serie de 'modelos' o de 'aproximaciones descriptivas' para presentar de un modo mucho más pormenorizado el funcionamiento del proto-proceso (*Urprozess*) o de la proto-corriente (*Urstrom*) —nuevos términos para referirse al flujo absoluto—, muchos de los cuales terminan en resultados infructuosos y aporéticos.

3 LA CORRIENTE, EL PROTO-YO, Y LAS LIMITACIONES DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICOEN LOS ÚLTIMOS ESCRITOS DE HUSSERL

Los llamados 'manuscritos C' reúnen los últimos escritos sobre el tiempo de Husserl. Una peculiaridad de dichos manuscritos es que, a diferencia de los anteriores, los análisis de la temporalidad suelen aparecer interrelacionados con otras temáticas: intersubjetividad, fantasía, el sueño, experiencias límites como la muerte, la historia, etc.24 Pero dentro de esta multiplicidad de temas es posible encontrar algunos pasajes sobre el tiempo y su constitución en los estratos más profundos de la subjetividad, que cuentan aún con la exquisita precisión descriptiva que siempre caracterizó a Husserl. En lo que sigue, sólo me detendré en la caracterización del último nivel de la constitución del tiempo en términos de yo y no-yo, para cerrar con una reflexión sobre su paulatina conciencia de los límites (e incluso de las imposibilidades) de una descripción fenomenológica de dicho nivel.

Como mencionamos lacónicamente arriba (supra, nota 13), es menester aclarar aquí un giro fundamental en la fenomenología de Husserl: la introducción del concepto de yo (en sus diversos modos) en el campo fenomenológico. Es conocido su rechazo explícito de las degeneraciones propias de la metafísica del yo (*Ichmetaphysik*) —en particular del concepto de yo puro— en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* (1900/01). Pero como también es sabido, en algún momento (ca. 1910/1911), Husserl dice haber 'encontrado' el yo puro en el marco de la descripción fenomenológica. Así, en *Ideas* I (1913) aparece una referencia explícita a un yo puro en tanto 'trascendencia en la inmanencia' (§ 57, cf. § 80). Pero la situación se torna más

compleja cuando aparecen otros conceptos egológicos tales como los de yo polo, proto-yo (que aparecerá ya en los manuscritos de Bernau, Textos 14-15), el sujeto (o ego o subjetividad) trascendental, etc. En efecto, entre los conceptos de yo, ego, sujeto y subjetividad (y sus respectivas variantes) podemos encontrar unas 10 acepciones en la obra de Husserl. Pero lo importante a señalar es que la descripción se centrará en el yo (en sus diversos modos) y *su* experiencia, que serán caracterizados como subjetividad (trascendental, tras la epoché). Así, uno de los puntos fundamentales de los manuscritos C es la relación entre la corriente (i.e. el flujo) y el yo en el nivel más básico de constitución, algo que no aparecía en los primeros escritos.

Dicho nivel fundamental de constitución es caracterizado en tanto «proto-fenómeno de la corriente» (literalmente, «del correr»: *Urphänomen des Strömens*) que es el «fenómeno de todos los fenómenos» (HuaM VIII, 1), es decir, el 'desde donde' se abre la base misma de fenomenalización de los fenómenos. En el marco de dicho proto-fenómeno tiene lugar la constitución más fundamental definida como temporización (*Zeitigung*):

> La proto-corriente (*Urstrom*) del presente viviente es la proto-temporización (*Urzeitigung*) en la cual yace el último origen del mundo espacio-temporal y su forma de espacio-temporalidad (…). Los tiempos, objetos, mundos (…) tienen en última instancia su origen en el proto-correr (*Urströmen*) del presente viviente. (HuaM VIII, 4)

Debemos recordar aquí que se trata de *proto*-fenómenos, es decir, del nivel de constitución más elemental, i.e. del 'tercer nivel' referido arriba y aquí denominado «proto-nivel» (*Urstufe*) o «proto-suelo» (*Urboden*), «sobre el que se fundan (*fundiert sind*) todos los niveles superiores» (HuaM VIII, 4); en otras palabras, es presupuesto por cualquier otro nivel de constitución.

El proto-fenómeno es caracterizado en términos de un «constante estar-en-frente (*das beständige Gegenüber*) del 'yo' y el ente-respectivamente-para-el-yo» (HuaM VIII, 2). El 'yo' entrecomillado es el proto-polo (*Urpol*), el yo operante originario, o bien proto-yo (*UrIch*), i.e. el nivel yoico más

elemental de la subjetividad. Por su parte, el 'correlato' del proto-yo, i.e. aquello que está 'enfrente' del mismo es la proto-corriente (flujo absoluto).25

> Yo, —esto quiere decir aquí, en primer lugar, *sólo* el proto-polo '*de su*' vida, *de su* proto-corriente (*Urstrom*), en donde todas las unidades que entonces se llaman entes se muestran en tanto unidades persistentes. (HuaM VIII, 3, el subrayado es mío)

Algunos intérpretes tienden a identificar la proto-corriente con el proto-yo. Pero si prestamos atención a la descripción de Husserl, la referencia a la 'distancia' (o 'diferencia'), ínsita en el concepto mismo de 'contraposición' (*Gegenüber*), entre sendos polos es constante – en especial C 10 es explícito al respecto. De este modo, Husserl contrasta claramente el estrato yoico y el estrato extraño-al-yo (hylético): «toda 'vivencia', tomada concretamente, tiene dos lados (*zweiseitig*), el lado-yo y el lado de lo extraño-al-yo» (HuaM VIII, 183). Utilizando una terminología que podría tener, *mutatis mutandis*, ciertos ribetes fichteanos, Husserl opone el yo (i.e. el proto-yo) al no-yo (en tanto proto-temporización de la hyle en la proto-corriente) en el nivel más básico de constitución:

> [La] constitución de entes de diferentes niveles, de mundos, de tiempos, tiene dos proto-presupuestos (*Urvoraussetzungen*), dos proto-fuentes que, en términos temporales, permanentemente 'subyacen' (a cada una de estas temporalidades): 1) mi yo primigenio en tanto operante (*fungierendes*), en tanto proto-yo (…), 2) mi no-yo primitivo en tanto corriente primigenia de la temporización e incluso en tanto proto-forma de la temporización (…). Pero ambos proto-fundamentos (*Urgründe*) están unidos, son inseparables y considerados en sí son abstractos. (HuaM VIII, 199)

En este contexto debemos señalar dos puntos importantes. Primero, como Husserl sostiene sobre el final del texto, los polos son inseparables, por lo que sólo se los puede considerar separadamente en sentido abstracto, i.e. en la vida concreta de la subjetividad se encuentran siempre juntos. Pero, segundo,

dicha inseparabilidad no debe hacernos olvidar, precisamente, su diferencia. Yo y no-yo no son lo mismo.

Ahora, ¿qué es el no-yo? Es un modo muy abstracto de referirse al viejo 'flujo absoluto', es decir, al proceso (proto)intencional que a través de sus proto-impresiones, retenciones y protenciones constituye temporalmente la hyle fluyente; justamente en esto consiste la proto-temporización (*Urzeitigung*): en dar unidad temporal básica a toda vivencia, sobre la cual se constituyen objetividades más complejas: actos, mundos, tiempos – a decir de Husserl. El yo es la otra cara de la moneda: aquello que bajo un profundo influjo humeano no pudo encontrar en sus primeros escritos, que luego descubrió en sus análisis, y que posteriormente pasó a ocupar un lugar central en su fenomenología, es decir, el polo yoico irreductible de toda experiencia. La subjetividad se presenta a sí misma como un 'yo' proto-modal, es decir, *mi* yo, punto cero desde el cual se abre toda experiencia. Es por ello que aun en los niveles más fundamentales de constitución aparece el proto-yo, que es justamente aquello que hace que toda temporización no sea 'anónima', sino que, en la medida en que vuelvo mi mirada sobre ella a partir del yo fenomenologizante, la descubro siempre como *mía*.

En efecto, el yo fenomenologizante —el yo que ejecuta la reducción y lleva adelante la descripción y que constituye el grado más alto de autoconciencia fenomenológica (que no podremos analizar aquí)26— pasará a ocupar un lugar central en la fenomenología del tiempo, en tanto hace visibles y descriptibles las estructuras fundamentales de la proto-fenomenalidad que, caso contrario, permanecen 'anónimas' —como gustaba decir el viejo Husserl— u ocultas en la actitud natural, en la que sólo hay realidades ya constituidas. Una vez más, observamos que el proto-fenómeno no es algo constituido; *eo ipso*, no puede ser descrito del mismo modo que aquello *ya* constituido temporalmente. Fruto de la conciencia de dichas limitaciones, los últimos manuscritos presentan caracterizaciones de los niveles más básicos de constitución en términos de pre-intencionalidad (*Vorintentionalität*), pre-

temporización (*Vor-Zeitigung*), y otros términos equivalentes. La finalidad de los prefijos es la de la expresar aquello que acontece en el substrato último de la subjetividad, previo a la constitución de objetividades en el tiempo.

Por ello, Husserl expresa también aquí sus dudas con respecto a la posibilidad de una auténtica fenomenología del proto-fenómeno de la temporización.27 En otras palabras: si la fenomenología es justamente una ciencia del fenómeno, es decir, de aquello que aparece, ¿cómo podemos describir aquello que no aparece y que no es fenómeno, puesto que es justamente aquello a partir de lo cual es posible el aparecer mismo de los fenómenos? En efecto, si el proto-fenómeno aparece, lo hace *ipso facto* bajo una forma fenomenal, ya constituida, pero no en tanto fuente constituyente. Así, lejos de presentar una solución a este problema, Husserl parece incluso oscilar entre la posibilidad y la imposibilidad de dicha descripción. Y es aquí donde el yo fenomenologizante adquiere un rol fundamental: si bien algunos manuscritos presentan estas instancias pre-fenomenales en términos de 'pre-intencionalidad', en otros —fundamentalmente a partir de algunas correcciones de sus mismos textos— parece indicar que, por el contrario, *sólo* podemos acceder al último nivel de constitución del tiempo en la medida en que el yo fenomenologizante dirige su mirada a éste, y al hacerlo dicho proto-fenómeno (pre-intencional y pre-temporal) se torna *eo ipso* fenómeno (intencional y temporal).

Se podría decir que esto es *prima facie* absurdo, puesto que en nuestra experiencia vivimos tiempo, experimentamos y accedemos a cosas temporales, aun cuando no efectuamos la epoché y hacemos fenomenología, i.e. en actitud natural, sin la presencia del yo fenomenologizante. Esto es innegable, pero no debemos olvidarnos que en nuestra experiencia concreta (natural), nos encontramos siempre con un mundo ya constituido. En otras palabras, nunca experimentamos el flujo absoluto de la conciencia de tiempo, sino que, por el contrario, es a partir de éste que experimentamos el mundo, sus objetos, e incluso a nosotros mismos en tanto sujetos – pero siempre ya constituidos temporalmente. Husserl es consciente de que la

fuente *constituyente* de toda fenomenalidad en tanto tal, i.e. el 'ser pre-fenomenal' por antonomasia, no es experimentable o dable directamente. Por ello, en algunos pasajes apela al yo fenomenologizante para explicar que sólo cuando éste reflexiona y temporiza el proto-fenómeno, i.e. lo torna fenómeno, podemos acceder al mismo.28

Es innegable que en los últimos manuscritos sobre el tiempo no encontramos las precisas descripciones (ni diagramas de tiempo) del funcionamiento de las complejas remisiones intencionales del flujo absoluto a partir del cual se constituye el tiempo. Pero sin dudas, uno de los balances más positivos de los últimos manuscritos de Husserl consiste en la conciencia de las limitaciones (metodológicas) inherentes a una fenomenología de la temporalidad y su búsqueda de la fuente última del origen del tiempo.

4. **REFERENCIAS**

BROUGH, John (1972), «The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness», en: *Husserl. Expositions and Appraisals*, F. Elliston und P. McCormick (eds.), Notre Dame / London, University of Notre Dame Press, 1977 (83-100).

HUME, David (1739/40), *A Treatise of Human Nature*, Oxford / New York, 2003.

NIEL, Luis (2011), *Absoluter Fluss – Urprozess – Urzeitigung. Eine Untersuchung der untersten Stufe der Konstitution in Edmund Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann (Orbis Phaenomenologicus).

— (2013), «The Phenomenologizing of Primal-Phenomenality. Husserl and the Boundaries of the Phenomenology of Time», *Husserl Studies*, Vol. 29, Nº 3, Springer.

SCHNELL, Alexander (2004), *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, OLMS.

SOKOLOWSKI, Robert (1974), *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston, Northwestern University Press.

TAGUCHI, Shigeru (2006), *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen 'Nähe' des Selbst*, Dordrecht, Springer (Phaenomenologica 178).

1 Las traducciones de los textos citados son mías. Sobre la fenomenología del tiempo poseemos en castellano la excelente traducción de Agustín Serrano de Haro de las famosas *Lecciones* de Husserl.

2 Incluso antes de Husserl, varios filósofos abordaron el problema del carácter 'objetivante' de la reflexión. Por nombrar sólo un caso cercano a Husserl, Franz Brentano había ya planteado la necesidad de diferenciar observación interna (objetivante) y percepción interna (no objetivante).

3 Los escritos de Husserl sobre el tiempo suelen dividirse en tres fases coincidentes con tres grandes publicaciones de la edición de Husserliana / Materialien: (I) los publicados en Hua X (1893-1917), que, a su vez, se podrían subdividir en aquéllos previos al 'descubrimiento' de la conciencia absoluta del tiempo (que se produce entre 1905 y 1907), enfocados en el análisis de la representación de una sucesión, y aquéllos posteriores, en donde el eje pasa a ser justamente dicha conciencia absoluta y su constitución de unidades temporales de diferentes niveles. (II) Los escritos publicados en Hua XXXIII, los llamados 'manuscritos de Bernau' (1917-1918), que suelen profundizar las temáticas de los escritos anteriores, en muchos casos sólo para mostrar las inconsistencias de éstas. (III) Los manuscritos del grupo C publicados en su gran mayoría en HuaM VIII y algunos en Hua XV y Hua XXXIV, de fines de los años 20 hasta mediados de los 30. Por supuesto, también hay reflexiones ocasionales sobre el tema del tiempo en otros textos (libros publicados, manuscritos y lecciones).

4 Tituladas «Partes fundamentales de la fenomenología y de la teoría del conocimiento» (*Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*), las lecciones se dividían en cuatro partes: 1) «Sobre la percepción»; 2) «Sobre la atención» (ambas publicadas en Hua XXXVIII); 3) «Fantasía y conciencia de imagen» (publicada en Hua XXIII); 4) «Sobre la fenomenología del tiempo», de la cual no se conservan copias del manuscrito

original, puesto que el mismo fue entregado por Husserl, junto con otros manuscritos de investigación (¡de muy diversas datas!) a su asistente, Edith Stein, para el (casi imposible) 'armado' de un libro. Dicho texto fue finalmente publicado en 1928 por Martin Heidegger, bajo el nombre de *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna de tiempo* (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*). Fruto del trabajo de edición de Stein, dicha versión publicada en 1928 se conforma sólo en ca. un 50 % de las lecciones originarias. La superposición de textos de diversos años (por ello, con diversas posiciones) hace que el libro sea de difícil comprensión. De hecho, el mismo Husserl reconoció posteriormente el error de publicar este escrito tal y como estaba (cf. la Introducción de R. Boehm, en Hua X, xiv).

5 Si bien todos los objetos (incluidos los ideales) son temporales en algún sentido, los objetos de tiempo *stricto sensu* se diferencian de los demás por consistir en su misma esencia de una sucesión temporal.

6 Se podría objetar que es posible pensar en una sucesión melódica que del *mi* 'salte' al *la*, o bien que se interrumpa abruptamente. Dichos casos son tenidos en cuenta por Husserl, a los que denomina 'decepción' (*Enttäuschung*), que no es sino el no-cumplimiento de la intención anticipativa. Como se podrá observar, la 'decepción' no hace mella en absoluto del carácter anticipativo o protencional de la conciencia, puesto que, por el contrario, precisamente la 'sorpresa' que genera escuchar un tono 'no esperado' no hace sino confirmar *ipso facto* que nuestra conciencia presenta un carácter expectante asociativo. En tal sentido, una protención no 'predice' el futuro, sino que sólo intenciona aquello que (asociativamente) esperamos del 'futuro'.

7 No podemos analizar aquí la (auto)crítica de Husserl a dicha concepción del tiempo, cf. Brough (1972).

8 Es menester aclarar que dicho 'abandono' del esquema se restringe en exclusiva a la explicación de la constitución del tiempo. Un error habitual consiste en creer que Husserl abandona *in toto* dicho esquema y lo erradica de su fenomenología. Esto no es así, como puede evidenciarse en

escritos posteriores en los que Husserl sigue utilizando el esquema con referencia a la percepción.

9 Evidentemente, no nos referimos aquí a una constitución explícita del tiempo objetivo en presente, pasado y futuro, sino a la constitución del tiempo inmanente de la conciencia en tanto ahora, no-más-ahora, y ahora-por-venir, como veremos a continuación.

10 Para un desarrollo más detenido de esta interpretación, cf. Niel (2011), Cap. 3.

11 Cf. Hume (1739/40), p. 7.

12 A diferencia de lo que sostienen algunos especialistas, dicha distinción de niveles se mantendrá hasta los últimos escritos, como atestiguan algunos pasajes de los manuscritos tardíos sobre el tiempo.

13 La caracterización del flujo en tanto 'subjetividad absoluta' es quizás en este contexto de 1911 algo apresurada y desafortunada. Como veremos en la última sección –sobre los análisis de los años 20 y 30–, el concepto de 'subjetividad' es habitualmente utilizado para referirse a la 'subjetividad trascendental', es decir, a la vida de la subjetividad en su totalidad que aparece tras la *epoché*: i.e. el yo con sus actos, afecciones, objetos correlacionados, horizonte de mundo, etc. En otras palabras, en dichos escritos el concepto tiene una referencia mucho más amplia que la del flujo, que es sólo el nivel último de constitución de la subjetividad.

14 En el alemán corriente, '*Fluss*' significa en primer lugar 'río', metáfora muy utilizada en la jerga filosófica desde los tiempos de Heráclito.

15 Husserl suele utilizar sendos conceptos indistintamente, y los caracteriza como «comienzo absoluto», «proto-fuente» (*Urquell*), «proto-engendrar» (*Urzeugung*), e incluso de «proto-creación» (*Urschöpfung*) (Hua X, 100). En cualquier caso, como podemos observar con claridad, el punto fuente no es una aprehensión (*Auffassung*) objetivante como en el caso de la percepción; por el contrario, se trata de una impresión o sensación (en sentido originario), en cualquier caso, algo del orden de la sensibilidad y no de la objetividad constituida a

nivel perceptivo.

16 Cf. Brough (1972); Sokolowski (1974), Cap. 6.

17 La sustantivación y subsiguiente pluralización de un adverbio son necesarias para la descripción del fenómeno en cuestión.

18 Cf. Niel (2011).

19 El uso de los términos ‘diacrónico’ y ‘sincrónico’ no debe malinterpretarse, pues sendos términos se utilizan aquí sólo como un mero recurso metodológico en aras de comprender analíticamente las posibles diferentes miradas sobre la constitución del tiempo: en el primer caso se trata de un enfoque dirigido a la sucesión de vivencias, mientras que en el segundo la atención se dirige a la pura actualidad del vivir.

20 Para un análisis detenido de los diagramas, cf. Niel (2011); Schnell (2004).

21 A esta altura, es evidente el uso analógico del concepto de ‘intencionalidad’, puesto que la referencia no es aquí a los actos en tanto ‘conciencia de’ (un objeto). En el nivel más básico de constitución de la temporalidad no sólo no hay objetos, sino que, *stricto sensu*, tampoco hay actos, puesto que las proto-impresiones (o proto-sensaciones) ‘suceden’ o ‘acontecen’ con anterioridad a la aprehensión objetivante de los actos. Por ello, Husserl apelará luego –en sus últimos escritos– a la distinción entre ‘intencionalidad de acto’ (*Aktintentionalität*) e ‘intencionalidad de la corriente’ (*Stromintentionalität*), siendo esta última la que nos interesa aquí.

22 Por supuesto, este hincapié en el aspecto ‘diacrónico’ de las afecciones hyléticas no implica de ningún modo la negación de eventuales afecciones simultáneas (es decir, ‘sincrónicas’) a la subjetividad, por ejemplo, a través de afecciones de distintos sentidos, algo de hecho muy común en la experiencia. En cualquier caso, dichas afecciones simultáneas se dan asimismo siempre en un fluir de experiencias sucesivas.

23 Recordemos que en este nivel de descripción no nos referimos al tono en tanto objeto externo (i.e. en tanto resonancia acústica en el espacio), sino a la proto-impresión del mismo, es decir, el tono en tanto algo sentido (*Empfundenes*).

24 No podemos entrar aquí en el debate de si, como sostienen algunos, dicha articulación temática responde a una necesidad intrínseca del nuevo enfoque genético, o bien, como sostienen otros, se debe a una cuestión más bien circunstancial y, por así decir, existencial, relacionada con el hecho de que el viejo Husserl, consciente de su avanzada edad, se encontró ante la necesidad de abordar numerosas temáticas al mismo tiempo. Si bien es innegable que el enfoque genético conlleva una apertura a una multiplicidad temática mucho mayor que en el enfoque estático, no obstante: primero, la fenomenología, por su misma naturaleza, aun en su fase estática también tiene como meta atender a los fenómenos tal como se dan en la concreción de la experiencia con sus múltiples remisiones intencionales; segundo, la consideración de la multiplicidad de elementos de la experiencia no implica necesariamente que la descripción no pueda reducir metodológicamente su mirada a un aspecto determinando, haciendo 'epoché' de otros; prueba de ello son los últimos libros publicados en vida por Husserl, cuyas temáticas están claramente delimitadas. En tal sentido, me inclino a creer que la cantidad de temas abordados conjuntamente no son una suerte de 'necesidad intrínseca' del nuevo método genético, sino que responden a otros motivos, probablemente a su interés por reflexionar sobre temáticas que habían quedado inconclusas en su obra, muchas de ellas de carácter más 'existencial', quizás (y esto es sólo una conjetura) consciente de la creciente popularidad de que gozaba la obra de Heidegger, en especial de 1927 en adelante.

25 En continuidad con los primeros escritos, el proto-fenómeno es caracterizado en términos de «*nunc stans*», dado siempre en un «proto-ahora (*Ur-Jetzt*) (…) en tanto proto-punto-fuente (*Urquellpunkt*) de todas las modificaciones constituidas» (HuaM VIII, 8). Así, el 'fluir' de la proto-corriente no es temporal (i.e. es pura 'sincronía'), puesto que es el 'dónde' a partir del cual se constituye todo tiempo: «La proto-transformación, en términos absolutos, no se encuentra en el tiempo, que sólo surge en ella» (HuaM VIII, 12). «Mi presente fluyente-viviente, el proto-modal (…) es la 'temporalidad' proto-

temporal, supra-temporal» (HuaM VIII, 22).

26 Cf. Taguchi (2006). En esta obra se presenta una excelente descripción de la relación entre el proto-yo y el yo fenomenologizante.

27 Cf. Niel (2013).

28 Cf. HuaM VIII, 26, 189. En particular recomiendo una detenida lectura del Texto Nº 10 y del Apéndice XIII de Hua XXXIV (incomprensiblemente extirpados de los manuscritos C y publicados en el tomo sobre la reducción). Para un tratamiento detenido de dicha temática, me permito remitir a mi artículo: Niel (2013).

El descubrimiento inmanente del yo y del cuerpo

HERNÁN G. INVERSO
Universidad de Buenos Aires/CONICET

El enfoque fenomenológico está asociado a una peculiar perspectiva sobre el yo y su vínculo con el cuerpo y el mundo. Constituye, en este marco, una potente revisión de las nociones de sujeto y su entramado de relaciones, tema sobre el que ha reflexionado la tradición desde los orígenes de la filosofía. La novedad es presentada a menudo por Husserl como el resultado de un aprendizaje que lleva a un descubrimiento. Esto no dista del recorrido que efectivamente siguió el fundador de la fenomenología, como deja entrever el abandono de su posición en *Investigaciones lógicas*, donde se detiene en la crítica a la posición neokantiana que sostiene la irreductibilidad del yo a sus contenidos. En efecto, en ese texto afirma que no llega a ver el sentido de esta diferenciación de instancias, dado que sólo encuentra el yo empírico, mientras que más tarde, en la segunda edición, agrega una nota donde aclara, a propósito del yo trascendental, que ha «aprendido a encontrarlo» (Hua XIX/1, 374. Véanse también los reparos agregados en la revisión de 1913 en Hua XIX/1, 357 y 363).

En lo que sigue nos internaremos en el rastreo de las nociones que propiciaron este aprendizaje vinculado con la instauración de la filosofía como ciencia estricta. Para ello nos detendremos en los aspectos que llevaron al despliegue de la noción de yo trascendental prestando atención a su función y sus rasgos. Luego consideraremos la relación de estos desarrollos con la función constitutiva del cuerpo, su manifestación como *Körper* y *Leib* y su relación con el yo. Sobre esta base nos detendremos en el cuerpo de los otros como condición de la intersubjetividad y del mundo, para examinar finalmente las exploraciones husserlianas sobre el yo, el cuerpo y el límite que extreman las consecuencias del descubrimiento.

1. HACIA EL YO TRASCENDENTAL

El interés temprano de Husserl por los fundamentos de las

matemáticas sugiere una preocupación sostenida por la legitimidad del conocimiento. La influencia de la crítica al psicologismo de Bolzano y la exploración de la psicología descriptiva de Brentano le sirvieron de punto de partida hasta que, según relata en la *Crisis*, en 1898 concibió la correlación universal *a priori* entre el objeto de la experiencia y sus modos de darse (Hua VI, 169. Sobre Bolzano y Husserl, véase Beyer, 1996; Benoist, 2002 y Sebestik, 2003, 59-81), y sobre Brentano, Follesdal, 1978, 83-94) y Rollinger, 2004, 255-276). En el inicio del siglo pasado publicó los volúmenes de *Investigaciones lógicas*, obra que funda la fenomenología y la orienta a los estudios sobre percepción, memoria e imaginación. En esta etapa ya estaba sugerida la idea de una filosofía primera orientada al problema de la conciencia y su objeto. Si bien no hay un tratamiento pormenorizado, en este contexto Husserl esboza tres caracterizaciones de la conciencia que iluminan la noción de yo. Por un lado, se refiere a una unidad funcional de vivencias (Hua XIX/1, 360). Por otro, es también la conciencia interna de las vivencias que permite percibirlas como vivencias de una misma conciencia, de modo que el yo fenomenológico toma como objeto intencional al yo empírico (Hua XIX/1, 365-8. No está aquí todavía tematizada la noción de conciencia interna del tiempo, aunque algunos elementos preparen ese despliegue). Además, con la subjetividad en general entendida como capacidad de realizar actos intencionales, el yo resulta el núcleo que constituye los objetos del conocimiento (Hua XIX/1, 375-6).

Este peculiar objeto, que opera como la unidad de conciencia de las vivencias garantizando unidad a lo cambiante, está en asociación con un cuerpo animado, por lo cual es caracterizado como un yo empírico en relación empírica con vivencias y objetos (Hua XIX/1, 365-7). Por tanto, el yo concreto es el ser humano individual, un objeto empírico, «como una casa o un árbol» (Hua XIX/1, 363-4). Toda noción de un yo que exceda este nivel es vista como innecesaria, dado que la autopercepción del yo es cotidiana y similar a la de cualquier otra cosa (Hua XIX/1, 374). A pesar de ello, en este mismo contexto se refiere a «un cierto núcleo en la representación empírica del yo» que se

percibe solamente como aquello que posibilita la evidencia. Este «cierto núcleo» forma un sustrato sobre el que más tarde se produciría el cambio de perspectiva asociado con el giro trascendental (Hua XIX/1, 367-8).

Estas ideas iniciales produjeron interés en el entorno intelectual y el llamado círculo de Munich acompañó las investigaciones de Husserl durante estos años. Sin embargo, un lustro después una etapa de zozobra produjo cambios sustantivos. Las tensiones dentro de la Universidad de Gotinga y las dudas sobre la calidad de sus investigaciones lo afectaron emocionalmente y funcionaron a la vez como un desafío para probar la valía de sus ideas (Véanse los detalles del episodio en Biemel, 1956, 293-4, Schuhmann, 1977, 90, e Inverso, 2021). En efecto, en el verano de 1905, durante sus vacaciones en compañía de allegados, se ubica el momento que desencadenó el giro trascendental. El manuscrito de Seefeld conserva el relato de la estupefacción de sus seguidores Pfänder y Daubert cuando asistieron a la reflexión sobre el marrón de una botella de cerveza «tal como es realmente dado» (Hua X, 103. Sobre las hojas de Seefeld, redactadas por Daubert, véase Hamrick, 1985, 8). Este primer rastro de la reducción desencadenaría una reestructuración profunda de la disciplina que tomó forma en el curso de 1907 que se publicó luego como *La idea de la filosofía* y constituía una introducción al curso que dio lugar a *Cosa y Espacio* (Sobre este período y especialmente sobre *La idea de la filosofía*, véase Zirión, 1990. Sobre los motivos que llevaron a Husserl en esta dirección teórica, véase la reedición del trabajo clásico de Ingarden, 2005, 72-89).

En efecto, tras el giro trascendental, Husserl comenzó una serie de investigaciones orientadas al mundo reducido, entendido como lo que queda al poner entre paréntesis la tesis de efectividad, es decir la creencia en su realidad. De este modo, todo se conserva con plena riqueza, fuera de la actitud natural, como fenómeno en el campo de la vida de la conciencia (Hua III/I, 183). Este escenario alienta las exploraciones constitutivas, que apuntan a la experiencia intencional ligada con la aparición y toma de sentido de las cosas y el mundo. En este contexto

Husserl exploró muchos de los elementos que darían forma a la caracterización del yo trascendental y manifestó un creciente interés por la experiencia del tiempo como base para explicar la identidad persistente distinta del flujo de conciencia. En 1908 aparecen menciones acerca de un «ego absoluto» (Hua XXXVI, 31) asociados con el descubrimiento del ego trascendental y la subjetividad monadológica (Hua XIII, 5; Hua XLII, 137, Ms. B II 2), tal como quedan plasmadas en *Los problemas básicos de fenomenología*, de 1910/11, donde se explora no solo el acceso fenomenológico al presente, sino también al recuerdo y a la empatía, que dotan al yo puro de aristas personales, sociales e históricas, preanunciando desarrollos usualmente asociados con periodos tardíos de la obra de Husserl.

En *Ideas I*, publicado en 1913, Husserl posterga estas exploraciones y prioriza otro enfoque, pero el tema de la subjetividad trascendental resulta de plena relevancia y señala *in extenso* al yo puro como fundamento pre-personal del yo empírico. Husserl había ya aprendido a descubrir el yo más allá de su manifestación empírica, como corrige en la reedición de las *Investigaciones Lógicas* que realiza en esta fecha, donde dice, como mencionamos, respecto del yo puro: «he aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar en la pura aprehensión de lo dado por el temor a las degeneraciones de la metafísica del yo» (Hua, XIX/1, 373).

¿Qué rasgos tiene este descubrimiento? Ante todo, el yo se muestra capaz de garantizar con evidencia su propia existencia, como prueba su permanencia ante la reducción. Al poner entre paréntesis la trascendencia y reconducir la reflexión al interior de las operaciones de conciencia, la reducción afecta al mundo y al yo empírico poniendo de relieve la dimensión del yo trascendental (Hua III/2, 98). El yo puro resulta el polo abstracto de los actos y experiencias (Hua IV, 104), que resulta plenamente inmanente y garantiza con evidencia su propia existencia como sujeto activo del conocimiento de cualquier reducción (Hua III/2, 84). En efecto, la pureza del yo reside en la identidad frente a los contenidos cambiantes en el ejercicio activo de la conciencia revelándose a sí misma apodícticamente.

La correlación noético-noemática muestra al objeto como una trascendencia y señala al yo trascendental como su contracara igualmente trascendente. Si el objeto es un polo idéntico para toda intención posible, del mismo modo el ego trascendental resulta un polo idéntico en el otro extremo del acto intencional (Hua XIX/1, 368. Véase también Cairns, 2013, 275 y Moran, 2005, 207). En esta ecuación, el sujeto hace posible la evidencia de lo conocido posibilitando la plenitud intuitiva de lo que se da de modo adecuado, y, aunque él mismo no cumple esta condición y se da de modo inadecuado, es máximamente evidente precisamente como polo posibilitador constitutivo. Sin embargo, yo y objeto no son trascendentes en el mismo sentido, ya que el yo es una instancia unida a sus vivencias de modo no ingrediente.

El epílogo de *Ideas I*, escrito en 1930, subraya la importancia de comprender la reducción fenomenológica y el acceso a la subjetividad trascendental evitando las vías muertas de la antropología empírica o apriórica (Hua III/2, 140). El yo no se funde en los contenidos de conciencia ni es un puro polo formal, sino que acompaña a todo acto siempre como sujeto y escapando a la aprehensión completa. En la ecuación *ego-cogito-cogitatum*, el acto y el contenido están vinculados al yo en tanto estructura de la experiencia que resulta individualizada por sus contenidos particulares, de modo que el yo es inseparable de los procesos que delimitan su vida.

Estos desarrollos se conectan con el desarrollo de *Ideas II*, donde Husserl retoma exploraciones previas sobre el yo puro como sustrato de opiniones, decisiones, evaluaciones, memorias, es decir el portador de habitualidades y una historia individual (Hua IV, 300. Sobre *Ideas II* y su valor dentro del *corpus*, véanse los estudios reunidos en Nenon y Embree, 1996). Allí se enfatiza su carácter de unidad idéntica y dinámica que reúne experiencias a través de procesos de síntesis, lo cual coincide con caracterizaciones posteriores donde se lo presenta como polo vivo de irradiación, sustrato de habitualidades y capacidades (Hua I, 103 y Hua XXXIV, 200) que no se reduce a un principio formal de unidad ni a una cosa del mundo (Hua IX,

208).

El yo es el centro de su mundo circundante, lo cual conforma el carácter egológico de la conciencia. En este contexto, el espacio y el tiempo se organizan en torno del yo que marca el punto cero en ambas dimensiones, señalando su trascendencia. Entre ellos, el tiempo es la trascendencia original en tanto es condición para la captación no sólo del contraste entre antes y ahora, sino también del cambio de distancias. Por ello, toda captación es pasada y, al contrario, el ego, como punto cero, es siempre en el presente, lo cual subraya su calidad no objetual y, en cierto sentido, anónima, ya que todos los rasgos de individualidad personal pertenecen al pasado trascendente, aun cuando ciertos elementos del pasado, como los hábitos, perviven en el presente sin tal anonimidad.

En concordancia con esto, la constitución del yo parte de la fijación de un punto de perspectiva temporal que organiza pasado y futuro en una cadena de retenciones y protenciones con el ahora como referencia. Este yo puro como forma temporal abstracta no se confunde con los contenidos que lo individualizan, le confieren duración y refieren al yo personal. Está, sin embargo, en su base, ya que su constitución implica la captación de una identidad en el curso de conciencia necesaria que es condición para las habitualidades del yo personal. Un mecanismo similar está presente en la operación de parificación, en tanto establece similitudes entre percepciones presentes y pasadas necesarias para el reconocimiento de objetos y actos que conforman el rasgo estable del yo personal. En este contexto, el yo aparece entre otros que son un contra-polo en un mundo común (Hua XIV, 276 y Hua I, 149), punto al que volveremos luego.

Del mismo modo que Husserl tuvo que llegar a descubrir el yo trascendental en su recorrido teórico, los seres humanos no suelen captarlo en la actitud natural, sino que la atención se concentra en los episodios de la conciencia (Hua XV, 81). Por tanto, la reducción resulta fundamental para desvelar el yo trascendental detrás de todos ellos, como constituyente de lo que nos circunda, para lo cual hace falta un cierto

desdoblamiento reflexivo (Hua XVI, 179). Es por ello que Husserl afirma que el concepto más fundamental de la fenomenología es precisamente el de yo trascendental (Hua IV, 99) e insiste en que a pesar de los múltiples intentos previos de captarlo adecuadamente sólo la fenomenología con su estrategia de reducción tuvo logros sustantivos en esta antigua empresa (Hua VIII, 506).

2. **CUERPO Y EXPERIENCIA**

Ahora bien, el descubrimiento del yo conlleva el descubrimiento del cuerpo. Este punto resulta curioso si se atiende a las perspectivas corrientes algunas décadas atrás sobre la concepción husserliana del cuerpo, lo cual responde a los pormenores de transmisión de la obra de Husserl. En ella, el material publicado constituye sólo un ápice de tratamientos más amplios que fueron saliendo a la luz a medida que se incorporaron lecciones, conferencias y una gran cantidad de manuscritos. Podría decirse que hemos asistido a un redescubrimiento del descubrimiento del cuerpo operado por Husserl que redefine muchos aspectos de sus ideas respecto del yo.

Tras el giro trascendental, en 1907 Husserl se detuvo en *Cosa y espacio* en la descripción de las estructuras que asume la experiencia vivida al intencionar objetos. En este contexto resulta relevante que la conciencia capta las cosas a través de escorzos que nunca exhuman la totalidad de sus rasgos. Aquí es, precisamente, donde sobresale el papel fundamental del cuerpo, ya que la donación siempre incompleta de los objetos está en relación con la perspectiva (Sobre la génesis del campo sensible, véase Bernet, 1993, 134 y García Baró, 1993, 138). Al mirar un objeto, cada escorzo nos da una sola cara, nunca todas a la vez, y no hay manera de agotarlas todas, de modo que la percepción de cada cosa lleva en sí la marca de la excedencia.

Aun así, hay una serie importante de escorzos que están a la mano y nos permiten decir que reconocemos objetos, lo cual solamente es posible precisamente en virtud de la acumulación de una serie de perspectivas a las que accedemos por medio del movimiento. Las sensaciones de movimiento

(*Bewegungsempfindungen*) son condición de posibilidad de la constitución de un objeto y conforman un elemento primario sin el cual no se produce la percepción. Al mismo tiempo, dichas sensaciones de movimiento están ligadas a las cinestesias, que ponen en primer plano la iniciativa motriz del yo y su «capacidad primordial» (*Vermögen*) de mover (Hua XVI, 160-1 y 189. Sobre las cinestesias y las sensaciones de movimiento, véase Serrano de Haro, 1997, 194-206). No hay cinestesia sin anclaje espacial tanto del objeto como del sujeto que se mueve, es decir que tratamos siempre y necesariamente con un sujeto encarnado, con cuerpo, que opera movimientos.

La importancia del cuerpo es enfatizada también en *Ideas I*, texto que tradicionalmente fue interpretado como testimonio del enfoque «cartesiano» de la conciencia que habría adoptado Husserl y por tanto basado en el menosprecio de la dimensión corporal. Contra esta idea, basta con notar que tras describir la actitud fenomenológica y la conciencia pura como campo de la fenomenología en el §50, Husserl agrega una serie de consideraciones que abordan en el §53 el enlace de la conciencia y el cuerpo diciendo que solo en virtud de ella cada sujeto puede reconocer y hallarse plenamente con otros y con el mundo (Hua III, 116). Inmediatamente se caracteriza a la corriente de vivencias humanas en su vínculo inherente con la corporalidad, de modo que la unidad psico-física de la naturaleza humana resulta una unidad fundada corporalmente (Hua III, 117). En la misma línea, en *Ideas II*, §14 se afirma que la espacialidad y materialidad constitutiva de lo humano dependen del cuerpo, aun cuando lo humano no se agote en lo material (Véase también Hua XIII, 239). Por tanto, la comprensión básica de los seres vivos en general y del ser humano en particular implica el cuerpo, que cumple un papel primario.

Al mismo tiempo, la consideración del cuerpo distingue su dimensión de cosa física y natural del hecho de que es el «cuerpo» de un sujeto constituyente, su «portador de sensaciones», como se lo llama en *Ideas II*, 144. Esta es la base de la caracterización del cuerpo físico (*Körper*), que proporciona

la dimensión material, y el cuerpo propio o cuerpo vivido (*Leib*), que proporciona el punto cero de orientación, en tanto órgano primordial y medio de toda percepción, acción y expresión (Hua XVI, 80, 84, 161. Véase Rabanaque, 2010). El cuerpo propio en el espacio organiza el sistema cinestésico como sistema de posiciones que incluyen los movimientos posibles que darían escorzos adicionales en pos de una apariencia óptima, lo cual refuerza la idea de que la percepción y su carácter intencional dependen del carácter corporal del sujeto (Hua XVI, 166. Véase Claesges, 1964, 75-6).

En un manuscrito de 1914/15, Husserl caracteriza la constitución del ser humano a través de un ejercicio de reducción que describe la experiencia de percepción de las cosas en el espacio. El cuerpo aparece allí como un «portador del Aquí» (*Träger des Hier*) que se percibe como una cosa, pero además como un «portador del tacto» (*Träger des Tastendes*) que remite a un sistema de órganos (Sobre el aquí como punto cero, véase Behnke, 1996, 146-7). Esto habilita la percepción de las cosas, incluido el mismo cuerpo. Todo objeto está ahí para mí porque mi cuerpo está ahí en una trama de relaciones que Husserl grafica como una tensión de posesiones: «tengo 'opuesta' una naturaleza externa, y tengo mi cuerpo (*Leib*) como aquello a través de lo cual otras cosas están a mi disposición, para la percepción y la experiencia, pero también prácticamente para mis propósitos» (Hua XIII, 237. Sobre la idea de «tener un cuerpo», véase Carman, 1999, 214 y García, 2012, 45-63).

En efecto, la constitución del espacio objetivo supone una auto-objetivación corporal (Hua XVI, 162). Dar cuenta de la percepción de la espacialidad y sus objetos requiere tematizar el cuerpo diferenciando su aspecto material de la dimensión de cuerpo vivo y sus cinestesias orientadas a la exploración y acompañadas de autoafección. La autoconciencia corporal no es un mero fenómeno sucedáneo sino un elemento central de la constitución de objetos perceptuales. El cuerpo es centro de orientación y movimiento experimentado como campo de actividad, como «yo puedo» (Hua XI, 14), que con un cambio de perspectiva puede localizar lo captado o el hecho de captar,

como en las experiencias actuales de objetos donde es posible enfocar la sensación al tocar, y, dando un paso más, puede constituir el cuerpo como objeto, como al tocar una mano la otra (Hua IV, 36).

En este marco, el cuerpo nunca se experimenta como una cosa más en el espacio objetivo. La autoconciencia hace del *Leib* mi objeto pero no lo experimento como a los demás, sino que aparece como originario sin llegar a fusionarse con el yo. El cuerpo se percibe en sentido primario, de modo tal que no me comprendo a mí mismo ni como quien reina en una cosa ni como quien pertenece a un objeto. Así, Husserl describe al ser humano como «corpo-espiritual» (*leiblich-geistiges*), señalando que el auto-reconocimiento como tal tiene como condición la toma de distancia respecto del cuerpo (Hua XIII, 238).

Este entramado lleva a la caracterización husserliana del cuerpo como una suerte de anomalía fenomenológica «insertada» entre el resto del mundo material y la esfera «subjetiva» (Hua IV, 161).¿Cómo hay que entender esta anomalía? Como vimos, las relaciones con el mundo requieren de lo corporal y están arbitradas por dispositivos cognitivos propios de la conciencia. En relación con esto emergerá en Husserl la pretensión de una cierta transparencia de la conciencia, siempre afectada por la opacidad de la realidad objetiva, que viene dada de modo primario por su asociación con el cuerpo.

Los desarrollos de *Ideas II* vinculan la identificación con el cuerpo a una proto-intencionalidad por la cual nos comprendemos como egos trascendentales en posesión de sensaciones, a través del cuerpo como su «portador» (Hua IV, 144). El *status* de portador implica que no es su receptor último, que se identifica, como dijimos, con el yo trascendental. Por ello Husserl se detiene en la explicación de qué ha que entenderse por «propio» y caracteriza los actos como propios en sentido primario, mientras que el cuerpo, como sede de sensaciones, lo es en sentido secundario. Así, el análisis fenomenológico señala que «veo con mis ojos» significa «el yo ve por medio de 'sus' ojos». La «propiedad» del cuerpo deriva de situar en él las

sensaciones táctiles localizadas o «ubiestesias» (*Empfindnisse*), en tanto éstas muestran este cuerpo como mío (Sobre la noción de cuerpo propio y su relación con el yo, véase García, 2018).

El yo tiene un cuerpo que siente el mundo y es por ello que el cuerpo resulta un objeto anómalo que puede ser aprehendido como objeto (*Körper*) o puede desplegar una dimensión subjetiva que se asocia directamente a la subjetividad trascendental (Hua XIV, 57 y Hua XV, 326). En esta línea, Husserl afirma que no debe apelarse a un modelo en que la conciencia «habita» en un objeto sino que la función del cuerpo *es* directamente la actividad del yo (Hua XIII, 240). Por tanto, la constitución del cuerpo como objeto no es ejercida por un sujeto desencarnado sino que es la auto-objetivación del cuerpo vivido, es decir que la opera siempre un sujeto ya encarnado.

3. **YO, LOS OTROS, EL MUNDO Y EL LÍMITE**

La perspectiva del yo trascendental pone en primer plano, como hemos visto, al cuerpo propio que remite a una realidad doble ligada a la interioridad y la exterioridad. Sin embargo, el enfoque general confiere un papel igualmente importante al cuerpo ajeno, que como el propio, no se agota en la dimensión física y ofrece una interpretación del harto debatido problema del reconocimiento y el contacto con los otros. La empatía es una intuición dadora de objetos con la peculiaridad de que da al Otro como un sujeto conciente partiendo de la captación de su cuerpo y en analogía con el cuerpo propio. En efecto, la empatía conecta el cuerpo propio con el cuerpo de los otros y con el mundo, lo cual implica que, en condiciones de reducción, el yo constituye a los otros, los convierte en fenómenos y confirma al yo puro como condición de todo conocimiento incluido el intersubjetivo (Hua I, 137 y 156. Sobre la empatía y el cuerpo, punto en el que no ahondaremos, estudiado especialmente en las lecciones de 1910-1911, la quinta de las *Meditaciones Cartesianas* y la *Crisis*, véanse Luo, 2017 y Kern, 2018).

El cuerpo de los otros es relevante para mi actividad constitutiva, en tanto supone la captación de sujetos encarnados y por tanto una relación entre cuerpos vividos que se inscribe en el horizonte más amplio de la intersubjetividad. Ya hemos

mencionado que el emplazamiento espacial de toda captación asociada con el cuerpo como punto de referencia implica la imposibilidad de agotar la captación de un objeto, y este punto propicia la complementariedad con la experiencia de los otros (Hua XIV, 110; XV, 18; XV, 572. Véase Hermberg, 2006, 38-40). Otros captan los escorzos que son imposibles de alcanzar desde mi aquí, lo cual permite decir que la trascendencia del mundo está constituida por su experienciabilidad intersubjetiva, que en la *Crisis* es presentada como «constitución intersubjetiva del mundo». Por esta vía se instaura lo que se concibe como objetivo (Hua VI, 171). Algunos textos sugieren un horizonte originariamente empático, de modo tal que la intersubjetividad no se constituiría, sino que ya estaría siempre ahí y la empatía la revelaría, subrayando la relación entre conciencias siempre encarnadas (Hua VI, 255).

Esto nos lleva al terreno de la relación entre el cuerpo y el mundo de la vida. La noción de *Lebenswelt*, que ya en 1917 aparecía ligada a la de «concepto natural de mundo» (*natürlicher Weltbegriff*) en conexión con las exploraciones de *Ideas II*, preanuncia los desarrollos plasmados en la *Crisis de las ciencias europeas*, donde se vuelve un concepto central construido en respuesta a la perspectiva matematizante galileana. El mundo de la vida enfatiza la dimensión de mundo de la experiencia sensible que nos circunda, se da a la intuición en toda su riqueza y es el fundamento del sentido de las ciencias más allá de sus procedimientos abstractivos e interpretativos (Hua VI, 127). En su inmediatez pre-teórica, subraya la centralidad de las cosas en el marco de perspectiva ligado con el *Leib*, sus funciones cinestésicas y el carácter orientado de toda percepción.

Estos desarrollos subrayan la función del sujeto encarnado en un contexto donde la constitución del mundo resulta la mundanización del sujeto constituyente (Hua I, 130) o la mundanización de la subjetividad trascendental concebida en su intrínseca relación con el cuerpo en su doble dimensión (Hua XV, 403). De este modo, el cuerpo es condición de la intersubjetividad, la comunicación y cualquier tipo de objetividad intersubjetiva en el mundo de la vida (Hua VIII, 187

y Hua V, 115).

Ahora bien, del mismo modo que vimos que el último Husserl enfatiza la co-pertenencia de yo y mundo, así también el cuerpo no constituye una entidad primaria autónoma que explora el mundo, sino que el mundo se nos revela como lo que investiga el cuerpo y el cuerpo se revela en la exploración del mundo.29 De la misma manera, se despliega en la apertura al mundo, que se da de modo progresivo en complejidad y certeza en la gradación que va de la actitud natural a las ciencias y de allí a su fundamentación arquitectónica fenomenológica. En todos estos niveles, el cuerpo tiene un papel central, dado que lo que se considera científicamente objetivo depende de los parámetros de la experiencia sensorial organizados sobre un cuerpo normal (Hua IV, 56 y Hua IX, 198-9).

La dimensión del cuerpo es igualmente relevante en el terreno práctico asociado con la ética fenomenológica. Como hemos visto, la exploración genética muestra una proto-estructura pre-intencional asociada con material hylético y cinestesias que hacen del cuerpo propio el punto de partida de toda *praxis* que se mantiene en estructuras ulteriores (Hua XV, 328). De este modo, el «yo puedo» se conecta con la libertad que está en la base de toda acción. Enraizada en la corporalidad originaria, es un dato irreductible que acompaña los actos.

Asimismo, el cuerpo está en la base de los valores tanto sensibles como espirituales. Husserl asocia los primeros con afecciones pasivas donde se da la tensión entre las metas hedonistas que buscan solamente el gozo y nunca alcanzan el nivel de meta vital universal y un nivel sensible superior de valores vitales ligados a la comodidad y la salud (Hua XXXVII, 241-2). Estos últimos coadyuvan al despliegue de valores espirituales, condición con la cual pueden resultar mandamientos racionales (Hua XLII, 470 y Hua XXXVII, 338-9). Su colaboración para la auto-satisfacción los liga con la felicidad, que implica satisfacción con la dimensión corporal y el mundo circundante en tanto superación de la tensión entre los objetivos universales y las contingencias irracionales del mundo asociadas con la enfermedad, el desorden y la muerte (Hua XLII,

433). En este sentido, el bienestar del cuerpo sobreponiéndose a las contingencias está también en la base del cumplimiento de valores espirituales en el horizonte del logro de la felicidad.

En este contexto, el cuerpo cumple un rol igualmente relevante en la relación entre amor y sacrificio. El amor atraviesa el arco axiológico íntegro, dado que tiene manifestaciones sensibles asociadas con la pasividad instintiva, como la auto-preservación y la comunicación con el otro, pero también con la superación de estas en el cuidado de los otros, en el seno de la familia, y especialmente en el paso al amor personal espiritual que abarca la Humanidad (Hua XV, 406). En este punto, Husserl tematiza el olvido de sí que lleva al sacrificio del cuerpo propio con diferentes dosis de conciencia del riesgo del interés personal, para señalar que el sacrificio de la vida por el amor al prójimo o a la comunidad constituye la suprema transformación de la pasividad sensible en absoluto, trazando un arco que coloca la corporalidad en el centro del despliegue espiritual y confirma la unidad originaria (Hua XLII, 439). Estos aspectos de la relación entre corporalidad y ética serían más tarde desarrollados con provecho por autores como Max Scheller, Paul Ricoeur, Jan Patocka, Emmanuel Lévinas y Michel Henry, entre otros (Walton, 2014), y constituyen asimismo la base del despliegue actual de líneas de reflexión sobre cuerpo y género. Véase, por ejemplo, Ahmed (2014) sobre orientación y género y los estudios de Heinamaa (2012).

En este contexto, la muerte pierde su rasgo inherentemente negativo y se vuelve admisible como elemento de la pertenencia a una humanidad perenne que puede elevarse en una socialidad ética (Hua XLII, 317). En el plano de la cadena de generaciones que apunta al devenir histórico se encuentra el sentido universal de lo humano. Este punto conecta al yo con una dimensión infinita asociada con la razón. Si el yo puro es razón, su versión absoluta parece ser inmanente a la comunidad de sujetos y señalar hacia lo divino como trascendencia (Sobre este punto, véase Boehm, 1959; Alles Bello, 1985 y Rizzo Patrón, 2015).

Ahora bien, esta consideración de lo divino ofrece un ejemplo de la relevancia de la conexión entre yo y cuerpo en el enfoque

husserliano. En efecto, como vimos, la dimensión del cuerpo es originaria en todos los seres vivos, donde cabe incluir a Dios, entendido a la manera de una súper-conciencia o conciencia absoluta trascendente. En *Ideas II,* 85, Husserl se refiere a la «paradoja del dios corpóreo». El pasaje es en muchos sentidos relevante, dado que grafica la posición de Husserl ante las críticas posteriores que dudan de la efectividad de la reducción apelando a la concepción de un mundo transido de opacidad, asociándola con la corporalidad. Si es así, sólo si fuera posible una conciencia constituyente universal no encarnada estarían dadas las condiciones para la transparencia y la apodicticidad que busca la fenomenología husserliana (Véase, por ejemplo, el argumento aducido por Merleau-Ponty, 1945, 82).

Sin embargo, en *Ideas II*, 85 Husserl se encarga de señalar la inutilidad de hipotetizar esa conciencia no encarnada. La objeción que pretende responder está construida sobre los cimientos de un argumento tradicional del escepticismo que se remonta a Enesidemo. En *Esbozos pirrónicos*, I.14 Sexto Empírico sintetiza la teoría de los *tropoi* que consistía en una serie de diez modalidades para impugnar creencias dogmáticas y de sentido común. El tercer *tropos* analiza «las diferentes constituciones de los sentidos» trazando la posibilidad de que falte en los seres humanos algún sentido relevante para interpretar el mundo (Sobre Enesidemo, véase Gaukroger, 1995 y Chiesara, 2002, 33-56). ¿Qué nos dice la evidente inconmensurabilidad de experiencia entre especies con aparatos sensoriales diferentes?

En efecto, el pasaje de la paradoja del dios corpóreo se pregunta lo siguiente: «¿Vamos a decir que Dios ve las cosas como son en sí mismas mientras nosotros las vemos a través de nuestros órganos sensoriales que son una suerte de anteojos deformantes?». A ello se agrega que si las cosas y el modo de aparecer fueran los mismos que se le aparecen a Dios deberíamos inferir que la mutua comprensión entre Dios y nosotros es posible, pero con una condición: «¿cómo sería pensable la identificación si no es en el sentido de que este supuesto espíritu absoluto ve las cosas precisamente también a través de apariencias sensoriales, que son intercambiables en

una comprensión recíproca?» (Hua IV, 85).

Si para un escéptico este argumento constituyó históricamente un hallazgo potente para impugnar cualquier constructo gnoseológico, Husserl, al contrario, no lo utiliza para entregarse al relativismo subjetivista, sino para sugerir que las cosas se manifiestan tal cual son y son objeto de contactos intersubjetivos. En esta propuesta, entonces, para que tales contactos fueran posibles, Dios debería acceder a los datos sensoriales que tienen los seres humanos. Sobre esta base se despliega la segunda parte del argumento que indica que si no es así, Dios sería ciego a los colores y los hombres a las cualidades que Dios capta, por lo cual «el espíritu absoluto debería tener también un cuerpo para que haya comprensión mutua y así la dependencia de órganos sensoriales tendría que estar también presente» (Hua IV, 85).

Esto es, para que esta divinidad fuera tal, debería adoptar la corporalidad, de modo que constituiría también una conciencia pura necesariamente encarnada. Por esta vía, el aprendizaje del descubrimiento del yo y el cuerpo desemboca en una peculiar versión de realismo, como declara Husserl en la *Crisis*: «no existe un realismo más radical que el nuestro» definiendo esta postura como la que sostiene que «yo tengo certeza de ser un ser humano que vive en este mundo, etc., y de esto no tengo la más mínima duda» (Hua VI, 190-1). El yo trascendental con raíces en el idealismo provee el fundamento para el realismo gnoseológico que da cuenta del mundo que captan el sujeto y la comunidad de sujetos (Hua VI, 271; Hua VI, 72-82 y Niel, 2017). Por la vía del descubrimiento del yo y el cuerpo como base para desarrollos ulteriores, la fenomenología cumplimenta el *desideratum* de *Endstiftung*, la instauración que recupera la *Urstiftung,* el impulso originario de los modelos griegos en que Husserl se inspira, y supera toda revivificación intermedia para sentar bases firmes para la filosofía.

4. **REFERENCIAS**

AHMED, S. (2014). Mixed orientations, *Subjectivity*7(1), 92-109.

ALLES Bello, A. (1985). *Husserl. Sul problema di Dio*, Roma, Studium.

BEHNKE, A. (1996). «Edmund Husserl's Contributions to Phenomenology of the Body in Ideas II», T. Nenon y L. Embree (Eds.), *Issues in Husserl's* Ideas II, Dordrecht, Springer, 135-160.

BENOIST, J. (2002). «Husserl and Bolzano», *Phenomenology World-Wide*, 80.

BERNET, R. (1993). *An introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, IL, Northwestern University Press.

BEYER, C. (1996). *Von Bolzano zu Husserl. Eine Unter suchungüber den Ursprung der phänomenologischenBedeutungslehre*, Dordrecht: Kluwer.

BIEMEL, W. (1956). «Husserl*, PersönlicheAufzeichnungen*», *Philosophy and Phenomenological Research* 16.3, pp. 293-302.

BOEHM, R. (1959). «Zum Begriff des Absoluten bei Husserl», *Zeitschriftfürphilosophische Forschung* 14.

CAIRNS, D. (2013). *The Philosophy of Edmund Husserl*, Dordrecht, Springer.

CARMAN, T. (1999) «The body in Husserl and Merleau-Ponty», *Philosophical Topics*, 27.2.

CHIESARA, M. (2002). «Enesidemo e i tropi in Aristocle di Messene», *Acme. AnnalidellaFacoltà di lettere e filosofía dell'Universitàdeglistudi di Milano*, 55.1, 33-56.

CLAESGES, U. (1964). *Edmund HusserlsTheorie der Raumkonstitution*, The Hague, Nijhoff.

FOLLESDAL, D. (1978). «Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception», *Grazer Philosophische Studien*, 5, 83-94.

GARCÍA, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires, Rhesis.

GARCÍA, E. (2018) «¿En qué sentido mi cuerpo es mío? El «cuerpo propio» en *Ideen II* y Phénoménologie de la perception», *Investigaciones fenomenológicas*, 15, 21-43.

GARCÍA-BÓARÓ, Miguel (1993). *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme.

GAUKROGER, S. (1995). «The ten modes of Aenesidemus and the myth of ancient scepticism», *British Journal for the*

History of Philosophy, 3.2.
HAMRICK, W. (1985). *Phenomenology in Practice and Theory*, Dordrecht, Springer.
HEINÄMAA, S. (2012). «Sex, gender, and embodiment», D. Zahavi (Ed.), *The Oxford handbook of contemporary phenomenology*, Oxfgord, OUP, 216-43.
HERMBERG, K. (2006). *Husserl's Phenomenology: Knowledge, Objectivity and Others*, London, Continuum.
INGARDEN, R. (2005) «About the motives which lead Husserl to transcendental idealism», en R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (eds.), *Critical Assessments of Leading Philosophers*, London, Routledge, vol. 1.
INVERSO, H. (2018) *Fenomenologia de lo inaparente*, Buenos Aires, Prometeo.
— (2021). «Abandonment or parricide? The tragedy of philosophical solitude in the autobiography of E. Husserl», Analecta Husserliana 122 (forthcoming).
KERN, I. (2018). *Husserl's phenomenology of intersubjectivity: Historical interpretations and contemporary applications. Routledge: Research in Phenomenology*, London, Routledge.
LUO, Z. (2017). «Motivating empathy: The problem of bodily similarity in Husserl's theory of empathy», *Husserl Studies*, *33*(1), 45-61.
MERLEAU-PONTY, M., (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
MORAN, D. (2005). *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, Malden, MA, Polity Press.
NENON, T., EMBREE, L. (2013). *Issues in Husserl's* Ideas II, Dordrecht, Springer.
NIEL, L. (2017). «Husserl's Concept of Urstiftung: From Passivity to History», R. Walton *et al.* (Eds.), *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 137-161.
RABANAQUE, L. (2010). «Cuerpo, cinestesia, nóema», en A. de Macedo *et al.*, *Phenomenologica 2010*, Bucharest, Zeta Books.
RIZO-PATRÓN, R, (2015). *El exilio del sujeto. Mitos modernos y*

posmodernos, Lima, Aula de Humanidades.

ROLLINGER, R. (2004) «Brentano and Husserl», en D. Jacquette, *Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, CUP, 255-276.

SANDMEYER, B. (2009). *Husserl's Constitutive Phenomenology: Its Problem and Promise*, New York, Routledge.

SCHUHMANN, K. (1977). *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, La Haya, Martinus Nijhoff.

SEBESTIK, J. (2003). «Husserl Reader of Bolzano. Husserl's *Logical Investigations* Reconsidered», *Contribution to Phenomenology*, 48, 59-81.

SERRANO DE HARO, A. (1997). «Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo», en A. Serrano de Haro, *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, UCM.

WALTON, Roberto J. (2014). «Facetas de la corporalidad en la ética Husserliana», *Eidos*, (21), 237-259.

ZIRIÓN Quijano, A. (1990). *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, México, UNAM.

---

29 Véase Hua IV, 147 a propósito del análisis del tacto. La atención a lo tactual está justificada por su potencia para dar cuenta del carácter inescindible de los elementos de interioridad y exterioridad en juego que resultan distinguibles pero no separables. Del mismo modo opera la constitución de objetividades superiores, siempre asociadas con ubiestesias, como surge de Hua IV, 152-3.

La intersubjetividad como el ser primero en sí

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA
Universitat de les Illes Balears

Existe ya bastante consenso respecto a la afirmación de que el planteamiento de la cuestión de la intersubjetividad en la obra de Husserl, tal y como lo encontramos ya aproximadamente elaborado en la célebremente problemática V.a Meditación Cartesiana, es resultado de un despliegue muy lento, bastante tortuoso y derivado de desarrollos relativos al tratamiento husserliano del problema de la constitución de la objetividad y de su otra cara, la subjetividad1. Pero confundir la presentación «relativamente» tardía y tan solo aparentemente poco central en el todo de la obra de Husserl con una secundariedad temática o incluso como una subordinación respecto a un orden de problemas clásicos de la tradición supondría probablemente no comprender las muy sorprendentes peculiaridades del método fenomenológico, que supone una alteración radical en el tratamiento de esos mismos problemas clásicos. Efectivamente, para el método fenomenológico los comienzos son a menudo los finales, y allí donde se desemboca en el procedimiento acostumbra a no ser otra cosa que el ámbito más inicial del que ya se partió, pero desbrozado ahora por el recorrido2. Con esta afirmación pretendemos exponer que el descubrimiento progresivo (y más precoz de lo que se acostumbra a suponer) de la intersubjetividad en la obra de Husserl es algo más que el descubrimiento de lo que debería «rellenar» los huecos de las constantes insuficiencias teóricas que va dejando el desarrollo fenomenológico de los extremos de la correlación entre subjetividad (polo-yo) y objetividad (polo-mundo). La intersubjetividad, lejos de ocupar en la fenomenología de Husserl un ámbito al que se acaba desembocando, casi como por defecto, en los agotamientos de las diversas «vías» de recorrido del pensar fenomenológico, implica más bien el ámbito desde el cual sus diversos puntos de partida deben ser repensados y reasumidos si se quiere ser plenamente consecuente con la

radicalidad del método fenomenológico. Así, más que «cajón de sastre» en el que se acaban acumulando los agotamientos de ensayos fenomenológicos particulares, lo que nos encontramos con eso que Husserl va a denominar «intersubjetividad» es en el fondo la conquista definitiva del ámbito que va a permitir a la fenomenología ocupar un estatuto absolutamente original dentro de lo que podrían denominarse «concepciones transcendentales» de la filosofía: el ámbito de una «intersubjetividad transcendental».

1. **INTERSUBJETIVIDAD Y ALTERIDAD**

Lo primero a la hora de aclarar un vínculo conceptual consiste en distinguir la naturaleza diferente de los elementos vinculados. No hay vínculo si no hablamos de *dos* elementos, al menos hasta cierto punto, mínimamente diferenciados. Efectivamente, Husserl mismo tiende a sobreentender la cuestión de la «inter-subjetividad» (de entrada, el ámbito que se da siempre «entre» sujetos) como muy estrechamente vinculada al problema de la «alteridad», como teoría sobre la presentación (a mí) de «otros yoes». Puede ser muy interesante, de entrada, conservar la distinción entre «intersubjetividad» (*Intersubjektivität*) y «alteridad» (*Fremdheit*), o «experiencia del otro» (*Fremderfahrung, Erfahrung des Anderen*)3 para después pasar a presentar su mutua codependencia o la unidad de ambos como tramos distintos de una misma investigación fenomenológica en el horizonte de un programa común. El ámbito de problemas de la intersubjetividad parece ir siendo progresivamente ganado por Husserl con la profundización en la cuestión del papel fundamental que la presencia de otros yoes juega en la constitución de la *objetividad* del mundo, y hasta cierto punto, subordina la tematización de la presencia de otros yoes al lugar que ocuparían en una fenomenología constitutiva (que se pretenda realmente completa) del mundo. En cambio, el ámbito de problemas de la alteridad nos instala en la problematización de la experiencia de un «tipo peculiar de objetualidad, una región especial de objetos» (Hua XIV, *Beilage* LXIII, p. 479 – 480). El planteo de la intersubjetividad se da en investigaciones relativas a la constitución de la objetividad del

mundo, investigaciones en las cuales esta objetividad aparece como muy difícilmente constituible sin el concurso de *otras* subjetividades transcendentales. El planteo de la alteridad, en cambio, se lleva a cabo como una investigación fenomenológica directa sobre una región absolutamente específica de objetos que hallo «en» el mundo de manera completamente natural: otros yoes. El primer planteo postula la necesidad de otras subjetividades transcendentales como una parte del trayecto en la constitución plena de la objetividad del mundo; el segundo planteo propone la cuestión de la constitución, desde la esfera de lo mío propio *(Eigenheitssphäre)*, de la experiencia de un tipo de realidades que la trascienden en un sentido totalmente distinto al de la «trascendencia del mundo». Es la articulación fenomenológica de ambos planteos en un solo proyecto común lo que permite presentar la ganancia del ámbito de la intersubjetividad transcendental como el de una *triangulación* «Yo» – «Mundo» – «Otros» que acaba desbordando el marco inicial, más bien binario, de la correlación intencional4.

2. ALTERIDAD Y ANÁLISIS DE LAS VIVENCIAS DE EMPATÍA

En un principio, los dos planteamientos avanzan en paralelo en la obra de Husserl en sucesivas oleadas de profundización, desde diversos ensayos de descripción fenomenológica. La diferencia entre ambos planteamientos (que, insistimos, deben ser vistos como momentos de una misma indagación común) reside en el momento en que se ha ejecutado la reducción transcendental. El planteamiento de la intersubjetividad corre paralelo a la problemática del alcance de las diversas reducciones (fenomenológica, eidética, primordinal, transcendental), mientras que los análisis de la experiencia de otro se practican a menudo como ejercicios de descripción directa, o de «psicología fenomenológica», en el ámbito, en el mejor de los casos, de una reducción fenomenológico-psicológica que ha de preparar un *acceso* al ámbito transcendental. Así, el primero de los planteos que hallamos en los textos de Husserl (el análisis de la alteridad o «experiencia del otro») adopta la forma de descripciones fenomenológicas de las vivencias de empatía (*Einfühlung*)5. En un texto

autoproclamado por el autor como sus «papeles más antiguos» sobre la empatía, Husserl se dedica a criticar la teoría de Theodor Lipps, o «teoría de la analogía» (*Analogieschlusstheorie*) por estar toda ella basada en la omisión de la diferencia entre la aprehensión del cuerpo vivo (*Leib*) y la percepción de cuerpos (*Körper*), sumergiendo la comprensión de las vivencias de empatía en una complicada coordinación por analogía de estas segundas (*Körper*) y lo que expresan. Pero el tipo de expresiones (*ausdrücken*) que llevan a cabo los cuerpos en las vivencias de empatía presuponen ya en todo momento la aprehensión del cuerpo del otro como un cuerpo vivo, elemento que la teoría de Lipps parece omitir. En este primer momento «crítico», Husserl parece postular una cierta subordinación de las vivencias de empatía a la posibilidad de la aprehensión de cuerpos vivos (*Leibauffassung*); y en todo caso la sorpresa consiste en que efectivamente en la empatía yo pueda percibir otro cuerpo (*Körper*) que me es exterior como un «cuerpo vivo», cuando en principio parecería que el acceso a la corporalidad viva debería reservarse exclusivamente a la mía propia6. Los primeros intentos de Husserl para explicar esta paradoja consisten en explorar las vivencias de empatía según el modelo que las encajaría en algún tipo de presentificación (*Vergegenwärtigung*). «Presentificación» es la palabra con que designa Husserl el contenido puesto en las modificaciones de la conciencia reproductiva, como por ejemplo las vivencias de fantasía, las vivencias de rememoración o las vivencias de expectativa. Pero también se dan actos de presentificación en vivencias estratificadas, como en la percepción de imágenes. En todos estos casos, a pesar de sus considerables diferencias y matizaciones, se trata de actos ponentes en los cuales la conciencia «pone» la presencia de algo según la modalidad de cada acto en cada caso: el elemento fantaseado en tanto que fantaseado, el recordado en tanto que recordado, el expectado en tanto que expectado, etc. Pero Husserl descarta pronto que las vivencias de empatía puedan explicarse tan solo añadiendo un tipo de modalidad de presentificación específica para sus actos: a diferencia de las rememoraciones, las fantasías o la

percepción de imágenes, en las cuales yo debería poder reconstruir en cada caso el recorrido completo de su filiación o su desvinculación respecto a la vivencia presente, en el caso de las vivencias de empatía la reconstrucción del recorrido completo de su filiación respecto a la percepción presente debería desembocar, o bien en una vivencia del tipo de la indistinción entre el yo y el otro, o bien en algún tipo de fagocitamiento de una esfera por la otra (algo del tipo «el otro es yo», o «yo es otro»)7. Es precisamente esta paradoja respecto a las vivencias de empatía la que lleva a Husserl a explorar y profundizar en la vía de los análisis de la corporalidad viva como una dimensión sin la cual una descripción adecuada de la experiencia del otro no es posible.

Las descripciones en las que Husserl va a llevar a cabo una inmersión más profunda en la vía de la experiencia del otro a través de la exploración de la fenomenología del cuerpo vivo, antes de la muy célebre formulación de la V.ª Meditación Cartesiana, las hallamos en el curso del semestre de invierno de 1926/27, *Einführung in die Phänomenologie*. La mayor parte de los análisis que se llevan a cabo en este curso, relativos a la descripción de las vivencias de empatía, se llevan a cabo desde una perspectiva de psicología fenomenológica, sin determinar de manera clara hasta dónde llega el paralelismo entre ésta y la fenomenología trascendental. Pero en lo fundamental, se encuentran ya en este curso las dos grandes vías de acceso a la experiencia del otro: (a) la representación «como si yo estuviera allí» (*als ich dort wäre*) y (b) la parificación (*Paarung*)8. En el primer caso, los análisis parten de la consideración del cuerpo vivo como «punto cero» (*Null-punkt*) de toda orientación cinestésica y de todos los campos de sensaciones, así como de toda la praxis mundana del yo. El punto de partida de los análisis consiste en el cuerpo vivo, porque en el proceso de constitución de la corporalidad viva, la separación entre *Leib* y *Körper* no es tajante, sino resultado de un proceso constante siempre de doble cara (*Doppelseitigkeit*), por el cual se va generando la distinción entre lo que está «dentro» de mí (aquí) y lo que está «fuera» de mí (allí), en el que cada aspecto pivota

siempre sobre el otro y va constituyendo el «soma» (*Leibkörper*)9. Ahora, en la experiencia del otro, tengo que responder a cómo es posible que toda mi interioridad (todo mi «lado interno») pivote respecto a la percepción de un cuerpo dado ya siempre como exterior a la esfera de mi soma, y que, a su vez, un cuerpo exterior a mi soma pueda pivotar coordinadamente y orientativamente respecto a mis orientaciones «internas», más allá de la esfera propia de mi soma (más allá de mi interioridad y de lo que queda del lado de fuera de los cuerpos tocados por mi piel externa). Husserl soluciona esta coordinación a primera vista imposible rescatando cierta noción de una representación analógica, pero que tiene en su base, no la percepción de cuerpos y una inferencia racional entre sus modos de expresión, sino una apercepción que pone un cuerpo externo como el lado exterior de una orientación de *mi* cuerpo vivo, y viceversa: mi cuerpo como externo para *otro* cuerpo vivo que se orienta respecto al mío. Al resultado de esta apercepción lo denomina Husserl «apresentación» (*Appräsentation*): la vida del otro expresada en su cuerpo, exterior al mío, deviene así «apresentada» como un lado exterior de *mi* propia corporalidad viva10. El ejemplo que pone Husserl es el de la experiencia de ir caminando con un compañero y percatarme de un charco de agua que parece ser que mi compañero no ha visto: yo no percibo primero el charco, luego al compañero que camina a mi lado, y respecto a estos dos cuerpos percibidos actúo motivadamente empujando a mi compañero desde la consideración que tengo por su cuidado; esta es una representación artificiosa de lo que está teniendo realmente lugar; lo que sucede realmente, desde el modelo de la representación «como si yo estuviera allí», es que mis ojos se han situado, no en el centro de *mi* campo perceptivo, sino que de alguna manera se han desplazado al centro de *su* cuerpo vivo, captando que desde la posición de sus ojos, él no ha visto el charco; mis ojos ven, desde el punto cero de orientación de mi cuerpo vivo, que desde *su* posición, mi compañero no ha visto el charco, y mi brazo empuja o indica al cuerpo del otro (interpretado en todo momento como «cuerpo vivo»), pero

orientándose como desde *sus* ojos, no desde los míos: mi brazo actúa apartándolo y promoviendo un desplazamiento del cuerpo de mi compañero, pero actúa como si se moviera a partir de los ojos del cuerpo vivo de mi compañero, *cuya* posición será rectificada desde *mis* ojos.

La diferencia más relevante entre esta representación y la parificación (*Paarung*) consiste en que esta primera opera en todo momento desde la posición del yo-polo, que tiene en su cuerpo vivo el punto cero de orientación absoluto. La parificación, en cambio, opera en el nivel asociativo, es decir, en el nivel en que aquella apercepción apresentadora (que es atribuible en todo momento al yo como polo de los actos) encontraría su *génesis*. La parificación representa una asociación entre dos corporalidades heterogéneas (la de mi propio cuerpo vivo y la del cuerpo del otro en tanto que vivo) en el nivel genético *previo* a la constitución de un lado yoico y de un lado no yoico del a priori de correlación. Pero mientras en el curso *Einführung in die Phänomenologie* la parificación está basada todavía en una asociación por semejanza (semejanza entre mi cuerpo vivo y el cuerpo del otro, interpretado inmediatamente como vivo en base precisamente a esta semejanza), no será hasta la exposición de la parificación en la V.ª Meditación Cartesiana en la que esta asociación sea ya entendida como una síntesis pasiva. La parificación, en palabras de Husserl, consiste en:

> «una protoforma de la síntesis pasiva que… designamos como «asociación». Lo característico en una asociación parificadora (*paarende Assoziation*), consiste en que, en el caso más primitivo, en la unidad de una conciencia están ya dados dos datos, destacados intuitivamente, y que sobre la base de su aparecer como distintos —por esencia, ya en la pasividad pura, o sea, *con indiferencia de que estén o no atendidos*—, fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza; es decir, que justamente, están siempre constituidos como par»(Hua I, § [51], p. 142. La cursiva es nuestra).

Que la diferenciación se mantiene, pero se constituye en el

nivel pasivo asociativo, quiere decir hasta cierto punto que nos movemos en el ámbito de una coordinación asociativa de dos corporalidades vivas en los niveles más básicos, que incluyen las cinestesias, la afectividad y la vida instintiva, previas a la constitución de las polaridades de la correlación intencional ya formadas en los planteamientos estáticos («yo – mundo»)11. En la exposición de las *MC*, el alcance adecuado de la representación «como si yo estuviera allí» se produce *sobre* la base de la asociación parificadora, que le sería previa y le serviría de fundamento, comprendida ya como síntesis pasiva. El ámbito de problemas en el que nos sumerge esta síntesis pasiva parificadora nos lleva a interrogar directamente sobre hasta qué punto esta podría implicar (o no) un desbordamiento de la esfera de la originariedad primordinal. En diversos textos relativos a la problemática de la empatía parece afirmarse una anterioridad de la experiencia del otro respecto al polo cósico, o al mundo, con todo lo que ello podría conllevar para la adecuada comprensión de la estructura del a priori de correlación12. Pero este ámbito de problemas es ya directamente el de la cuestión de la intersubjetividad, que no es otro que el de la cuestión de hasta qué punto la constitución plena de la objetividad del mundo necesita, para poder precisamente cumplirse como tal, de otras subjetividades transcendentales.

3. **PRIORIDAD Y NECESIDAD DE LA INTERSUBJETIVIDAD TRANSCENDENTAL**

El tratamiento de la cuestión de la intersubjetividad arranca desde la exploración del alcance y límites de la idea de reducción fenomenológica, que desde su descubrimiento y postulación, en el año 1907, está ocupando la mayoría de los esfuerzos programáticos de Husserl. Por este lado, la noción de una «reducción intersubjetiva» se encuentra ya en las lecciones del semestre de invierno de 1910/11, «Problemas fundamentales de la fenomenología». Estas lecciones son importantes porque inauguran en buena medida algunos elementos que van a estar a la base de muchos de los desarrollos posteriores del proyecto fenomenológico: (a) la idea de «yo puro»13; (b) la idea de

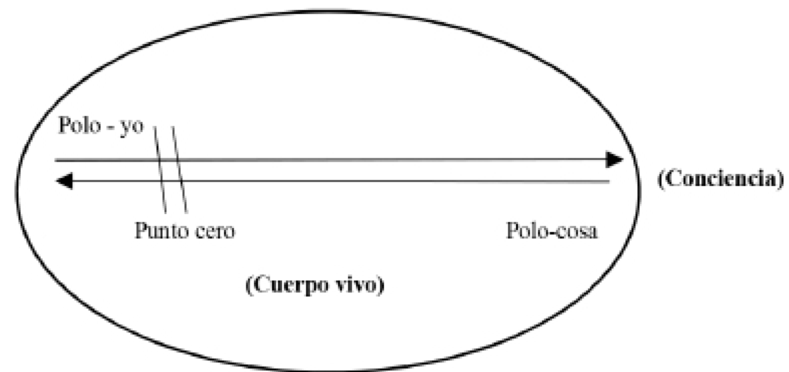
reducción intersubjetiva[14]; (c) la idea de una «comunidad de mónadas»[15]. Estas tres ideas y las dificultades en la articulación de sus desarrollos implican en cierta medida el tortuoso avance del proyecto fenomenológico: una articulación completa y aproximadamente satisfactoria de las tres no se producirá hasta *MC*[16]. A continuación, expondremos brevemente el desarrollo y articulación de las tres ideas, hasta su coordinación programática en *MC*, en vistas a poder comprobar que son los análisis de las vivencias de empatía expuestos en la sección anterior los que en buena medida se hallan en todo momento animando y dinamizando el hilo conductor entre las tres ideas claves constitutivas de la concepción husserliana de la intersubjetividad.

3.1. **La idea de «yo puro» como polaridad yoica y su relación con la orientación de la corporalidad viva**

La idea de «yo puro» es introducida en la *Grundproblemevorlesung* de 1910 en el contexto de la problemática sobre el flujo de la conciencia del tiempo, problemática que va a obligar a convertir la reducción fenomenológica (ejecutada sobre la experiencia inmanente que se está produciendo) en una «doble reducción» (la que se ejecuta no solo sobre el flujo temporal de la experiencia inmanente sino sobre los flujos temporales de los contenidos reproducidos en las diversas presentificaciones, con sus cursos propios de tiempo: rememoraciones, expectativas, etc.). En esta segunda reducción puedo atender a los trasfondos de esos cursos de tiempo reproducidos, como por ejemplo (en una de sus direcciones posibles) las polaridades yoicas sobre las que esas vivencias se constituyen, y comprobar cómo la simple posibilidad de la inteligibilidad de esa dirección de la atención supone cierta identidad respecto a la polaridad yoica que está ejecutando la reducción en la experiencia inmanente. En este sentido, el «yo puro» es pensado, en el ámbito de la doble reducción, como un resultado posible de la investigación relativa a los problemas de la conciencia del tiempo. Sin renunciar en ningún momento a la posibilidad de este camino, para la cual el «yo puro» es casi pensado como el equivalente de un «tiempo puro» (es decir, el

tiempo que posibilita la inteligibilidad de la unificación de los diversos cursos establecidos por la diversidad de posicionalidades téticas ejecutadas simultáneamente en la conciencia)17, sí cabe proponer que Husserl explorará, en el segundo volumen del proyecto de *Ideas*, otra concepción del «yo puro», que implicará toda la introducción del lenguaje de la polaridad: el yo puro pasará a ser entendido como «polo – yo». Los primeros usos del lenguaje de la polaridad emanan de ciertas ambigüedades con las que Husserl se ha ido topando al intentar describir la direccionalidad de la intencionalidad (especialmente en el caso de los fenómenos de la atención) como un rayo (*Strahl*). Estas ambigüedades residen en que, efectivamente, el Yo es tanto el rayo, como el punto de partida (*Ausgangspunkt*) del rayo. En el § [25] de *Ideas II*, la figura del rayo queda ya plenamente absorbida en la polarización, lo que implica: (a) la *heterogeneidad* necesaria entre los extremos de la tensión (los polos); (b) el reconocimiento de la *doble direccionalidad* entre ambos polos de la tensión18. Esta estructura es importante porque sobre ella reposa una analogía originaria (*ursprüngliche Analogie*) en la constitución de la esfera de la propiedad (de lo que es *mío*, de lo que me pertenece): *la centralización* (*Zentralisierung*) *de todos los fenómenos sensibles (cinestesias, afecciones, instintos) en su referencia al cuerpo vivo*. Lo que vale para la intencionalidad entendida como polaridad vale para la vida sensible en general respecto al cuerpo vivo: el papel de centro de pivotaje que el yo – polo hace sobre toda la vida intencional, lo hace ahora el cuerpo vivo sobre toda la vida sensible: el cuerpo vivo deviene centro de orientación de lo que sucede «dentro» y «fuera», con la diferencia que el cuerpo vivo no es exactamente, a diferencia del yo-polo, un vector en un eje más bien *horizontal* (respecto al cual el rayo puede ir «hacia delante» o «hacia atrás» (*Vorlauf und Rücklauf*), sino el *centro* de una esfera (*Sphäre*), o de un campo (*Feld*). Esta diferencia fundamental entre horizontalidad (eje de la intencionalidad, «delante» – «atrás», con sus respectivas polaridadeslímite) y esfericidad (cuerpo vivo como centralidad y punto cero de una orientación «dentro» – «fuera» de carácter perimetral), es la que

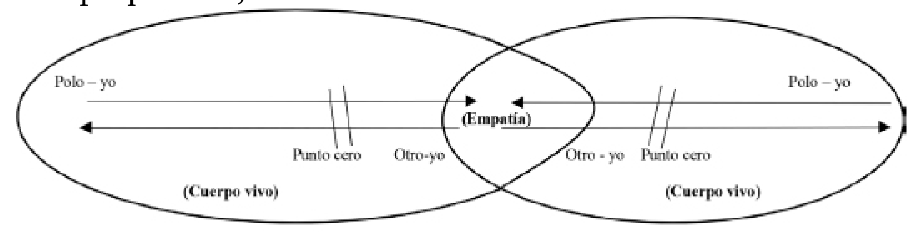
permitirá fundar la relación entre el «yo – polo» y la «mónada». La mónada, a diferencia del polo – yo, delimita un ámbito, un campo, una esfericidad, cuya interioridad perimetral, además, es permanentemente mutable, y se mantiene unificada por la idea de «propiedad» (*Eigenheit*): los contenidos que la configuran son *mis* contenidos; esto es lo que caracteriza precisamente a la idea del yo mónadico. El punto que permite conectar el yo – polo con el yo monádico es el sustrato de habitualidades (*Substrat von Habitualitäten*) que se sedimentan en el yo – polo, pero este sustrato de habitualidades es el quicio en el que se tocan (y casi se fusionan) la perspectiva de los análisis de la conciencia del tiempo y la perspectiva de los análisis del cuerpo vivo (Hua IV, § [29], p. 111; Hua I, § [32], p. 100; Hua XIV, N.º 43). Ilustramos la vinculación entre el yo – polo y el yo monádico, a través de la analogía originaria entre el yo – polo y el cuerpo vivo (*Leib*) como *centros articulados* de la vida del yo, del siguiente modo:



Mónada (Esfera de la propiedad originaria)

Las dos líneas verticales indican el centro del cuerpo vivo como «punto cero» de todas las orientaciones del yo. Estas dos líneas verticales están ubicadas algo más «hacia atrás» del vector horizontal de la intencionalidad, intentando reproducir el hecho de que nuestra vida está por esencia proyectada «hacia fuera», hacia el polo – cosa (cuya trascendencia es la unidad absoluta de la cosa), sin que en ningún caso esto indique la imposibilidad de la dirección contraria (dirección «hacia dentro»). El punto

cero del cuerpo vivo es a la esfera de la mónada como el polo – yo es al conjunto de rayos y contrarrayos de la conciencia intencional: ambos son los centros de las «menciones permanentes» (*bleibende Meinungen*) que sedimentan toda la vida del yo a través de la siempre operativa conciencia del tiempo. Ahora bien, a partir de esta idea de «yo puro» como «yo polo», y de su relación con el yo monádico, Husserl va a problematizar lo que define la línea perimetral de la «propiedad», frente al hecho de la enorme paradoja que sobre toda esta constitución parecen producir las vivencias de empatía: cómo es posible que mi interioridad devenga un centro de orientación en el nivel de la corporalidad viva para los otros, y cómo es posible que la corporalidad exterior de los otros devenga corporalidad viva del otro que es orientación de mi propia vida interior, y que esta orientación de ambos se produzca más allá de presentificaciones, procesos analógicos, y cualquier otro tipo de reconstrucción intelectual: en el ámbito de la inmediatez pasiva asociativa. La paradoja, que parece desafiar la noción de «esfera de la propiedad», se ilustra así:



Mónada (Esfera de la propiedad originaria) **Mónada (Esfera de la propiedad originaria)**

, con lo que la empatía parecería «desbordar» la esfera de la propiedad. En este sentido, el hecho de que hacia 1918 Husserl abandone el proyecto de *Ideas*, por cierto sentimiento de «incompetencia» en la resolución de los problemas inherentes a la intersubjetividad[19], implicará hasta cierto punto un arrinconamiento de la vía que profundizaba más en los análisis del cuerpo vivo, para profundizar más en la vía de determinar en qué consiste la «propiedad» de la esfera monádica a través del proceso de las reducciones; concretamente, de la reducción primordinal[20].

3.2. **El problemático paso desde la reducción primordinal hacia la intersubjetividad transcendental**

A partir del año 1925, Husserl inicia la desvinculación entre los análisis del cuerpo vivo y el concepto de «propiedad», a través de la profundización en el concepto de «originalidad primordinal» (*primordinale Originalität*)21: la experiencia de«lo mío propio» no es derivable sin más de la experiencia del cuerpo vivo, sino que la relación con el cuerpo vivo ya la presupone (Hua XIV, N.º 24, p. 429). La experiencia a través de la cual, en la interacción entre los «puntos cero» de la orientación (yo – polo y cuerpo vivo), se genera la esfera monadológica de lo «mío propio», obliga a la desvinculación entre lo interior (el eje «dentro – fuera» del cuerpo vivo, que se constituía «doblemente» a través de las ubiestesias (*Empfindnisse*))22, y lo psíquico: «psíquico» no puede ya referir a nada que está «dentro», en oposición a algo que esté «fuera», y que sería «corporal» (*körperlich*), porque los contenidos de la esfera monadológica de lo «mío propio» desbordan la proyección de las ideas «dentro – fuera» como representaciones desde una comprensión «física» del espacio, que constituiría, simplemente, una substrucción sobre lo dado23. Lo mío propio incluye tanto a objetos corporales, sentimientos, movimientos, etc., como a coordinaciones inmediatas con otros – yoes dados en la esfera inmanente *en su concreción plena*24. Con esto, queda claro que la interioridad perimetral no puede en ningún caso comprenderse como una interioridad «regional»: lo que la define es precisamente la «propiedad» (*Eigenheit*), una idea de propiedad que no se deja derivar a partir de otras, y que es constitutiva de la unidad monadológica25. El carácter «no derivable» de esta idea de propiedad lleva a Husserl a atribuirle una «originalidad» o «primordialidad» en tanto que experiencia: una experiencia es primordialmente original cuando se basa en una captación que intuye sin ninguna mediación26. Ahora bien, el mismo significado de la expresión «propiedad» presupone ya su «otro de sí»: lo «no mío», lo «otro». En la reducción primordinal Husserl va a buscar separar todos los contenidos de los cuales puedo emitir que pertenecen al perímetro de lo «mío» de los que

no. En esta primera fase de ejecución de la reducción primordinal, lo único que queda «fuera» del perímetro es precisamente la alteridad: «propiedad» se determina aquí negativamente como lo contrario de «alteridad» (o, en la confusión constitutiva que emplea Husserl, «ajenidad»). Así, esta alteridad o ajenidad definen los parámetros de un nuevo concepto de «trascendencia»: no ya la trascendencia de los lados de la cosa que se me aparece en la percepción, y que constituye a la percepción externa como esencialmente inadecuada; no ya la trascendencia del mundo como fenómeno unitario, o la trascendencia de las posibilidades eidéticas indeterminadamente ejecutables en variaciones de la libre fantasía: todas estas trascendencias son ahora «trascendencias en la inmanencia» de la esfera de la propiedad en la reducción primordinal (Hua I, § [47], p. 135)27. Si por simple definición, la esfera de la propiedad excluye al otro, parece que el otro puede ser «desconectado» en su ejecución, y así lo hace Husserl en el arranque. Pero todos los intentos para desconectar de esta esfera de la propiedad a los otros yoes devienen en fracaso: no para la idea abstracta de «otros-yoes» (esto sí se consigue, y se consigue de partida), sino para el componente concreto de la *objetividad* del mundo: la desconexión de los otros la arrastra consigo28. No el mundo, el espacio o las corporalidades como «ideas abstractas» (como residuos «meramente psíquicos», es decir, como «meros fenómenos flotantes»), pero sí la idea de su *objetividad*: para salvaguardarla a ella, necesito de la *alteridad*. La desconexión de los otros supone la conversión del mundo en una «mera naturaleza» (*blosse Natur*) flácida y destensada intencionalmente, porque de ella se ha sustraído el componente de que no solo está ahí enfrente apuntada, sino que a este estar ahí enfrente como «apuntada» se le ha eliminado el componente esencial del «para mí», pero también «para todos» (*Für – jedermann*). Extrayendo de esta «mera naturaleza» a los otros-yoes se le ha extraído un componente objetivador clave en su propia constitución como idea transcendentalmente abstraída. Si de la esfera de la experiencia de *mi* originalidad primordial desconecto a los otros yoes, a los que accedo a través de la

apercepción de sus cuerpos puestos inmediata y originalmente como cuerpos vivos, no llego a tener una adecuada comprensión de cómo los cuerpos, el espacio, y en general el *mundo* pueden llegar a constituirse como *objetivos*. Por tanto, despliegues posteriores de la reducción primordinal van a llevar a cabo el proyecto de la descripción de la experiencia de los otros, en vistas a poder ofrecer un rendimiento satisfactorio de la experiencia de la *objetividad* del mundo. Aquí Husserl volverá a rescatar los proyectos de la experiencia «como si yo estuviera allí», con lo que se recuperan los análisis del cuerpo vivo para la esfera monadológica, y de la asociación parificadora, ahora ya plenamente comprendida como una síntesis pasiva29. En unas correcciones que Husserl va a llevar a cabo muy poco después de entregar el texto para su publicación en francés, y que quedaron ya para una posterior revisión de la edición alemana y no se acabaron de incorporar, Husserl distinguirá entre una «reducción solipsista» (que coincide con la «primera fase» de desconexión inmediata de la alteridad como delimitación automática de la esfera de la propiedad) y la reducción estrictamente primordinal (que coincidiría con la segunda fase), en la cual la ampliación de la propiedad supone hasta cierto punto dejar atrás lo egológico, o al menos supone la posibilidad de una distinción entre la esfera de lo egológico, y una esfera de lo propio que la incluye, pero que es más amplia (Hua XV, N.º 3, *Beilage* I, p. 51). Pero lo relevante es que ambas son consideradas como ejecutándose *siempre* en actitud transcendental. Por esto, el acto de remontar la objetividad a una intersubjetividad que la constituye deviene automáticamente en la constitución de una *intersubjetividad transcendental*, como ámbito superior en el que desemboca cualquier investigación fenomenológica que llega hasta el final del recorrido de la reducción transcendental, incluyendo pero poniendo a la reducción fenomenológico-psicológica (de donde se obtendría una psicología pura interna) como un momento de ésta.

3.3. **La comunidad de mónadas y el ámbito de la socialidad**

Una vez se gana el terreno por el cual la objetividad del

mundo reposa sobre una intersubjetividad transcendental, sin la cual aquella no puede jamás constituirse más allá de unos «contenidos flácidos» destensados intencionalmente (contenidos meramente psicológicos en la esfera de un ego fenomenológico-psicológico), se puede explorar la cantidad de niveles que pueden incluirse ahora en aquella objetividad intersubjetivamente constituida en el interior de la unidad monádica. La esfera de la propiedad se amplía, con esto, considerablemente: toda la esfera de los objetos culturales *qua* culturales, toda la esfera de la vida de la socialidad es recuperable ahora, pues ahora ganan pleno sentido las determinaciones de las «intencionalidades – nosotros» que desbordan la esfera estrictamente egológica (no la monadológica) como forma de la intencionalidad. Pero esta ampliación conduce directamente a la idea de una «comunidad transcendental de mónadas» como su fundamento último30; la vida intencional pasa a ser vida-con-otros, y el ser de la unidad monádica pasa a ser un co-ser con otros que ha estado ya siempre desde el punto de partida, y del cual me he podido abstraer teóricamente tan solo en determinados tramos del trayecto durante el despliegue de la fenomenología transcendental. Todas estas estructuras de «ser-con» están basadas en una protomancomunidad (*Urvergemeinschaftum*), en la que, en palabras de Husserl, «viviendo en mi vida, sin embargo, al mismo tiempo, convivo (*mitlebe*) con otra vida coexistente y para mí empatizada; por tanto, se suscita una unidad vital, una unión yo-tú de los polos del yo a través del medio de la empatía» (Hua XV, N.º 20, p. 342). Ahora podemos rescatar, y unificar, los tramos entre la «intersubjetividad» y la «experiencia del otro» que al principio queríamos distinguir tan solo metodológicamente: la objetividad del mundo es dependiente de la intersubjetividad transcendental, y el motivo que permite la constitución de la intersubjetividad (como comunidad monadológica) en la esfera de la propiedad egológica, es la presencia de las vivencias de empatía en ella, presencia que tan solo desde la prioridad de la intersubjetividad se puede explicar. Pero con esto solo se ponen las bases y los

fundamentos para una posible fenomenología transcendental de la vida social y de las comunidades humanas; se ponen las bases para un trabajo que todavía tendría muchos tramos por recorrer.

4. ACTUALIDAD DE LAS PERSPECTIVAS HUSSERLIANAS SOBRE LA INTER-SUBJETIVIDAD

La influencia de los planteamientos husserlianos sobre la intersubjetividad en la filosofía y las ciencias sociales del siglo pasado y el presente, es incesante, viva y constantemente renovada. Por tanto se hace imposible presentar una síntesis. En el ámbito de la propia fenomenología, las que fueron comprendidas como limitaciones de la V.ª Meditación Cartesiana fueron una fuente constante de inspiración en la filosofía de su traductor al francés, Emmanuel Lévinas. Buena parte de la filosofía dialógica de la segunda mitad del siglo XX no se concibe lejos del diálogo con el «embrollo» de la V.ª (E. Lévinas, 1961). Por lo que respecta a las influencias en el campo de las ciencias sociales, la influencia más inmediata consiste en el desarrollo de la escuela fenomenológica de sociología, fundada por Alfred Schütz, y que a través de algunos de sus sucesores (Thomas Luckmann), dará pie a algunas formas del construccionismo social (A. Schütz & T. Luckmann, 1973; P. Berger y T. Luckmann, 1967). Pero Husserl está presente tanto en estas direcciones como en los movimientos que se le oponen; por ejemplo, la nueva «ontología de la realidad social» de J. Searle, que en buena medida es una reacción a este construccionismo social, tomando otras líneas posibles de una interpretación fenomenológica de esos mismos problemas (J. Searle, 1995). La presencia de la temática del mundo de la vida es asimismo fundamental en algunos desarrollos de *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas, al establecer sus relaciones con la teoría de sistemas (J. Habermas, 1981). Por otra parte, una lectura somera a la bibliografía del que algunos consideran ya como la primera corriente filosófica relevante del siglo XXI (el «nuevo realismo especulativo», muy heterogéneo y todavía poco unificado), lanzará como resultado evidente el despliegue de una buena cantidad de motivos husserlianos en su desarrollo (M. Gabriel, 2016).

5. REFERENCIAS

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas: *The Social Construction of Reality*, Penguin Books, 1967, London.

CAIRNS, Dorion: *Conversations with Husserl and Fink*, Phaenomenologica 66, Martinus Nijhoff, 1976, The Hague.

CRAIG, A. D.: «Interoception. The Sense of the Physiological Condition of the Body», *Current Opinion in Neurobiology*, n.º 13, pp. 500 – 505, Elsevier, 2003, Phoenix.

DE VIGNEMONT, Frédérique: *Mind the Body. An Exploration of Bodily Self-Awareness*, Oxford Univ. Press, 2018, Oxford.

KJOSAVIK, Frode; BEYER, Christian; FRICKE, Christel (Eds.): *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity. Historical Interpretations and Contemporary Applications*, Routledge Research in Phenomenology, 2019, Nueva York.

LORDA, Andrés Simón: *La experiencia de alteridad en la fenomenología transcendental*, Caparrós Editores, Colección Excellentia, 2001, Madrid.

ORTH, Wolfgang Ernst (Ed.): *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Phänomenologische Förschungen* 24/25. Alber, 1991, Freiburg/München.

THEUNISSEN, Michael: *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, FCE, 2013, México D.F.

FINK, Eugen: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Verlag Karl Alber Studienausgabe, 2004, Munich.

GABRIEL, Markus: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*. Suhrkamp Verlag, 2016, Berlín.

HABERMAS, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, Suhrkamp Verlag, 1981, Frankfurt am Main.

HUTCHESON, Peter: «Husserl, Analogy and Other Minds», en *Journal of the British Society for Phenomenology*, XVIII, 1987, London.

LÉVINAS, Emmanuel: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961, Martinus Nijhoff, La Haye.

OSSWALD, Andrés Miguel: *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Plaza y Valdés, 2016, Madrid.

SEARLE, John: *The Construction of Social Reality*, The Free Press,

1995, New York.
SCHÜTZ, Alfred: «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl», en *Philosophische Rundschau*, V, Mohr Siebeck, 1957, pp. 81 – 107, Heidelberg.
(& Thomas Luckmann): *The Structures of the Lifeworld*, Northwestern Univ. Press, 1973, London.
STEINBOCK, Anthony: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern Univ. Press, 1995, Evanston, Illinois.
ZAHAVI, Dan: *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, Journal of Consciousness Studies, 8/5-7, 2001, pp. 151 – 167, London.
Husserl's Phenomenology, Stanford Univ. Press, 2003, Stanford.
Self & Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame, Oxford Univ. Press, 2014, Oxford.

1 Por ejemplo. M. Theunissen (2013, p. 73 y ss.); A.S. Lorda (2001, p. 31); D. Zahavi, 2003, p. 109; D. W. Smith, en Kjosavik, Beyer y Fricke (2019, p. 118 y ss.); I. Kern, en Kjosavik, Beyer y Fricke (2019, p. 11 y ss).

2 Y esto, a su vez, en un sentido totalmente diferente al de otros planteamientos que trazan aparentemente la forma de circularidades especulativas, y contra los cuales la fenomenología de Husserl se manifestó siempre de manera inequívoca; como los propios del idealismo alemán (vid. por ejemplo Hua XXV, pág. 6 y ss). Es prudente y necesario delimitar y separar con nitidez la figura puramente procesual del zig – zag propia de la fenomenología respecto a cualquier otra figura metodológica que suponga una circularidad clausurante.

3 «*Fremd*» debería traducir literalmente «ajeno», y «*andere*» a «otro», pero Husserl sobreentiende que «otro» refiere habitualmente a «otro yo», y el «*alter*» de la expresión «alteridad», a «*alter ego*» (vid. Hua I, § [50], p. 140). Tan solo en algunos de los últimos trabajos con Eugen Fink, relativos a un intento de reescritura y revisión de algunos parágrafos de la V.ª Meditación Cartesiana, se avanzará más allá de esta sustituibilidad *salva veritate* entre «otro» y «ajeno»; sobre estos

manuscritos, que incorporan la fenomenología generativa a la cuestión de la empatía, vid. HuaD II/2, p. 253; la dirección de los trabajos de A. Steinbock sobre fenomenología generativa está en buena medida basada en sacar el máximo rendimiento a esta confusión husserliana; vid. A. Steinbock, 1995, p. 57 y ss.

4 Sobre el desbordamiento que la consolidación de la intersubjetividad en el proyecto husserliano lleva a cabo respecto al planteamiento binario del a priori de correlación, vid. D. Zahavi (2001, p. 167); A.S. Lorda (2001, pág. 84); D. W. Smith (en Kjosavik, Beyer y Fricke, 2019, pág. 126).

5 Husserl toma el concepto de la tradición de T. Lipps y lo utiliza, aunque expresando frecuentemente su inadecuación; vid. por ejemplo Hua VIII, § [35], p. 63; *Hua* V, *Beilage* I, p. 109. Es cierto que el concepto de «*Einfühlung*» no gustaba mucho a Husserl, que prefería utilizar «experiencia del otro», y es cierto que su significado en la psicología actual ha ensanchado mucho su ámbito de aplicación, de manera que algunos autores proponen traducir el concepto, para delimitarlo, como «endopatía», «impatía» o «intropatía»; con todo, Husserl reconoce a la *Einfühlung* también niveles en la vida psíquica superior, no solo en el nivel de lo corpóreo – cinestésico; con lo cual preferimos la confusión del concepto tradicional, especificado con las observaciones pertinentes, que la propuesta de nuevas traducciones.

6 Así debería seguirse de los análisis de la corporalidad viva (*Leiblichkeit*), tal y como son primeramente obtenidos entre los §§ [35] – [42] de *Ideas II* (Hua IV), redactados aproximadamente en una época cercana a las primeras investigaciones sobre la empatía: a través de la descripción de la percepción táctil como aquella en la que se produce una doble aprehensión (*Doppelauffassung*) de la misma sensación que se abre a una doble direccionalidad de la atención (*Aufmerksamkeit*): entre la sensación constituyente de propiedades (*Eigenschaften konstituierend*) de la cosa «tocada», y la sensación localizada «tocadora» (*Empfindnisse*, o «ubiestesias»). Es en el juego de esta doble direccionalidad de la atención en el cual se genera, de manera cuasi-inmediata, la

distinción entre un «dentro» y un «fuera»: la posibilidad de dirigir mi atención hacia un lado u otro (*einerseits/anderseits*) supone que al tipo de aprehensión localizadora le corresponderá un «dentro» y al tipo de aprehensión constituyente de propiedades le corresponderá cierta noción de «fuera». Pero estos «dentro» y «fuera», fundamentales en la vivencia fenomenológica de la corporalidad viva propia, remiten a un solo y el mismo proceso de constitución doble (y este desdoblamiento es inherente al mismo proceso de constitución): la constitución del cuerpo vivo (*Leib*) ya siempre como cuerpo-cosa (*Körper*). En la percepción empática, ya dada como tal en lo meramente visual, de los otros, se daría una aprehensión inmediata de su corporalidad en tanto que «viva», que no puede haberse generado a través de este proceso de «doble aprehensión», reservado en principio al cuerpo vivo propio.

7 Husserl llega en diversas ocasiones a la conclusión de que la vía que intenta resolver las vivencias de empatía a través del establecimiento de un nuevo tipo de presentificación desemboca en la paradoja de que yo debería «ser» el otro; lo que es fenomenológicamente insostenible; vid. HuaXIII, N.º 8, p. 263, *Beilage* XXXVI, p. 268; HuaXIV, N.º 27, p. 477; N.º 32, p. 506. Con esto el camino de Husserl se separa aquí de la famosa sentencia de Rimbaud, «Yo es otro» (en la carta a G. Izambard del 13 de mayo de 1871), y que J. Lacan interpreta como el descentramiento entre el sujeto y el individuo; vid. J. Lacan, «El seminario», vol. 2, p. 20).

8 Es sin duda reseñable el hecho de que la exposición de estos dos momentos de descripción de la experiencia de alteridad se produzca en este curso sin apenas presencia del marco de la monadología, y circunscribiéndola a una descripción de la empatía natural, en un plano de psicología fenomenológica. La exposición que se haga en «Meditaciones Cartesianas» la situará ya plenamente dentro de la problemática de la monadología, insertándola como partes del tratamiento transcendental del problema de la intersubjetividad.

9 Si traducíamos *Leib* por «cuerpo vivo» y *Körper* por «cuerpo», escogeremos «soma» como traducción de *Leibkörper*.

Sobre la doble aprehensión como constitutiva del soma, vid. nota 6 y Hua IV, §§ [35] – [42].

10 Sobre la imposibilidad de confundir esta apercepción analógica (*analogische Apperzeption*) con alguna de las otras modalidades de presentificación, vid. Hua I, § [50], pp. 139 – 140. El concepto de «apercepción» es presentado por Husserl en contraste con el de cualquier otra «mera representación» (*blosse Vorstellung*): «En la apercepción reside una creencia (*Glaube*), una anticipación, en cuyo cumplimiento (*Erfüllung*) el objeto mentado por anticipado se convierte en objeto dado (*gegebenen*)». Esta conversión de lo «mentado» (*gemeinte*) a lo «como ya siempre dado» es lo que permite la distinción entre esta representación «analógica» y cualquier otro proceso de «inferencia racional» basado en percepciones de cuerpos y sus expresiones homogeneizadas, tal y como Husserl había criticado con anterioridad a la teoría de la analogía. La apresentación es el resultado de la apercepción, que lo es de la vida del otro en un cuerpo, respecto al cual gano inmediatamente una orientación dada (vid. Hua XIV, N.º 29, *Beilage* LXVIII, p. 497).

11 En uno de los textos más claros al respecto, en que sintetiza en buena medida su concepción de la asociación (es del año 1933), Husserl afirma:«Asociación – como función constitutiva, destacarse (*Abhebung*) y parificación (*Paarung*), pluralización – instintiva y sin la participación del yo como centro del que parte la actividad, que presupone ya la asociación, formación de la unidad, como unidad afectante»; Ms. D 14, 82, citado por Osswald, 2016, p. 113.

12 La cuestión no está exenta de importancia, habida cuenta de la acusación tradicional a las descripciones de la V.ª Meditación de desembocar en un «fracaso» que conduce a cierta forma de solipsismo inevitable; vid. por ejemplo A. Schütz, 1957, pp. 81 – 107; M. Theunissen, 2013, p. 182; A. Steinbock, 1995, p. 75. Contrástese con el siguiente texto: «Sólo mediante la exposición me fijo en que lo que vale para mí como mundo contiene dentro de su validez otros, me fijo en que estos otros valen para mí como codeterminando mis vivencias, en que el mundo es para mí no sólo lo que yo mismo haya experimentado

y reconocido por cualquier circunstancia, sino lo que otros tienen, etc.; me fijo en que por tanto el ser de los otros precede al ser del mundo que es para mí» (Hua XV, *Einleitung*, p. XXXIV, n.).

13 Hua XIII, § [19], p. 155.

14 Hua XIII, N.º 5, p. 77.

15 Hua XIII, § [39], p. 191.

16 Aproximadamente, porque como es ya sabido Husserl acostumbraba siempre a no estar satisfecho de sus resultados justo al momento de haberlos concluido; esto sucede con *IL*, volverá a suceder con el proyecto de *Ideas*, y no será una excepción la finalización de *Meditaciones Cartesianas*, poco después de la publicación de las cuales (en francés) estará embarcado ya en un proyecto de correcciones y ampliaciones, que debían incorporarse a la publicación del texto alemán, y que no llegarán a ver la luz. Estas modificaciones, a veces profundas, y elaboradas por Eugen Fink, que es su asistente desde el año 1928, pero que son verificadas por Husserl mismo, están recogidas ahora en HuaD, II/2, pp. 106 – 265.

17 La primera introducción del concepto de «yo puro» va acompañada de su práctica convertibilidad con la idea de «tiempo puro»: «se da algo así como un yo puro, como tiempo puro» (*etwas wie reines Ich, als reine Zeit*); Hua XIII, § [19], p. 155. El editor del texto, Iso Kern, indica en nota que hacia 1924 Husserl añadió una corrección al «como» (*als*), cambiándolo por un «o» (*oder*).

18 En la idea de polarización se refuerza la conceptualización de la doble direccionalidad de la intencionalidad, menos presente si las descripciones están basadas tan solo en los fenómenos de la atención o en los diversos cursos temporales entrecruzados en los actos politéticos: para cada rayo es posible una doble dirección; en palabras de Husserl: «una doble irradiación (*doppelte Strahlungen*), en marcha adelante y en marcha atrás; desde el centro hacia afuera a través de los actos hacia sus objetos, y de vuelta rayos en marcha atrás desde los objetos hacia el centro» (HuaIV, § [25], p. 105). El objeto intencional se constituye, así, como el «contrapolo» (*Gegenpol*)

del polo – yo.

19 En las conversaciones entre Husserl y Fink, a las que asistió Dorion Cairns, Husserl explicaba que cierto «sentimiento de incompetencia» (*feeling of inadequacy*) en la resolución de las dificultades de la intersubjetividad fue en buena medida el elemento que le llevó a abandonar, hacia 1918, el proyecto de *Ideas*; vid. D. Cairns, 1976, *Conversation* XXV (12/11/1931), p. 39.

20 Una nota importantísima en *Ideas II*, en el parágrafo en el que aparece por primera vez operativamente el lenguaje de la polaridad, indica que Husserl considera el desarrollo de esta analogía originaria en la dirección de mostrar cómo se engendran ambas «centralizaciones» a partir del concepto de la orientación (*Orientierung*) como algo ya presente en cualquier donación originaria. Según esto, el «yo – polo» como centro (así como el cuerpo vivo, como análogo, en tanto que centro) serían las *resultantes* de los elementos de orientación ya dados en las vivencias como tales: no sería el yo el que se orienta, sino que el yo sería el resultado del proceso de orientación de la vida intencional, y analógicamente, no sería el cuerpo vivo el que se orientaría, sino que el cuerpo vivo sería el resultado de la orientación de la vida corporal; vid. Hua IV, § [25], p. 106: «Habría que considerar con más detalle (*näher zu überlegen*) cuán lejos se llega por esta vía (*Wege*)».

21 Husserl fluctúa bastante a la hora de determinar terminológicamente la experiencia que tiene que dar lugar a la propiedad, tanteando en los primeros usos entre «originariedad» (*Originität*) / «primordinalidad» (*primordinalität*), y los más habituales, «originalidad» (*Originalität*) / «primordialidad» (*primordialität*), sin matices relevantes de significación; vid. Hua XIV, p. XXVI.

22 Hua IV, § [36], p. 145: «El cuerpo, por tanto, se constituye primigeniamente (*ursprünglich*) de manera doble (*doppelte Weise*)».

23 En este sentido, esta operación ya se había llevado a cabo en la reducción fenomenológico-psicológica. Pero ahora será necesario ver cómo esta puede suponer un acceso adecuado a la

esfera transcendental.

24 Estos contenidos en la unidad monádica son tan solo separables de ella mediante abstracción, en el sentido mereológico específico de la IIIa Investigación Lógica (vid. HuaXIX, IIIa LU, § [17]). En este sentido, el «yo – mónada» es complejo (formado de partes), pero es *concreto*, en el sentido de independiente (*selbständig*), mientras que el «yo – polo» es simple, pero es *abstracto*, en el sentido de no-independiente (*unselbständig*), obtenido a través de procesos reflexivos.

25 Estrictamente, Husserl estaría estableciendo aquí una distinción entre lo que alguna psicología cognitiva actualmente denomina como «propiocepción» (pronominalización posesiva relativa a sensaciones) y la «interocepción» (posibilidad de ubicar algunas sensaciones y procesos como «internos» respecto al cuerpo propio). Pero parece difícil establecer estas equivalencias entre el vocabulario husserliano y el vocabulario de alguna psicología cognitiva actual, dado que esta psicología cognitiva tiende a derivar la propiocepción (sentido de que algo es «mío» y me pertenece) a partir de las sensaciones de movimiento (cinestesias), y a comprender el sistema propioceptivo como un subsistema de la interocepción, con lo cual la propiocepción sería en todo momento dependiente del cuerpo vivo; mientras que para Husserl la idea de propiedad depende de la unidad monadológica, no de la unidad del cuerpo vivo; sobre la interocepción, vid. Craig, 2003, p. 500; De Vignemont, 2018, p. 142.

26 Experiencia original es «captación que intuye inmediatamente» (*Unmittelbar anschauende Erfassung*); vid. Hua XIV, N.º 19, p. 385. Husserl utiliza «*Erfassung*» (captación) para definir la experiencia original, y no «*Auffassung*» (aprehensión), porque la aprehensión para Husserl supone el correlato de una región ontológica: cada tipo de aprehensión funda una región de objetos, y con ello, una disciplina científica en el sentido fenomenológico (vid. Hua V, § [19], p. 22). Con esto se aclara que, en sentido estricto, la propiedad deviene aquí prácticamente coextensiva de lo psíquico, y que ninguno de ambos delimita una «región» respecto a otras, a diferencia de lo

anímico (*seelisch*), o de lo «corpóreo-vital» (*Leibkörperlich*), que sí tendrían a su base aprehensiones específicas. La ciencia, basada en la aprehensión específica de lo «corpóreo-vital», que daría posible acceso a la corporalidad vital de los otros como tales, sería la somatología (*Somatologie*) (vid. Hua V,§ [2], p. 5); pero no hay ciencia de lo psíquico delimitable regionalmente respecto a la fenomenología, porque no hay aprehensión que separe temáticamente lo psíquico de lo fenomenológico; lo psíquico y lo fenomenológico son coextensivos. De ahí que la reducción transcendental deba operar, en la activación de los intereses transcendentales, el acceso desde lo psíquico hacia lo transcendental.

27 Hua I, § [47], p. 135.

28 Se acostumbra a poner el énfasis a veces en cierta sensación de fracaso del intento de acceder a la esfera de los otros desde la esfera de lo mío propio; pero es curioso que se ponga mucho menos énfasis en el fracaso (y éste sí debería ser considerado grave, teniendo en cuenta las premisas iniciales del proyecto fenomenológico como constitución de una ciencia radical filosófica, apodícticamente fundada), de la constitución de la objetividad en ausencia de la esfera de la intersubjetividad transcendental.

29 El análisis del «como si yo estuviera allí» en Hua I,§ [53]; el análisis de la síntesis parificadora, en Hua I, § [51].

30 «Comunidad transcendental de mónadas» e «intersubjetividad transcendental» dicen prácticamente lo mismo; vid. Hua I, § [56], p- 158.

La idea de la fenomenología genética

FRANCESC PERENYA
Univ. de Barcelona

1. INTRODUCCIÓN

Husserl caracteriza la última fase de su fenomenología, la que corresponde a la época de Friburgo, como «fenomenología genética» y la distingue de la «fenomenología estática» anterior. Esta distinción, sin embargo, no es una contraposición o una sustitución de la segunda por la primera. La fenomenología estática, que a su vez ha experimentado transformaciones profundas, de la fenomenología descriptiva de las *Investigaciones lógicas* a la fenomenología pura o transcendental de *Ideas I*, mantiene su validez. Pero no es la versión definitiva de la fenomenología sino solo una parte del todo, que requiere ser ampliada y complementada por la fenomenología genética, que extiende el campo fenomenológico explorando fenómenos desatendidos por la fenomenología estática. No se trata, empero, de una mera yuxtaposición sino de una integración de esta en la fenomenología genética, que caracteriza el todo y sólo en cuyo seno, por cierto, puede que la fenomenología se tope con sus propios límites. Por lo demás, conviene no olvidar que, se interprete como se interprete la relación de continuidad o discontinuidad entre ambas, la fenomenología genética sigue siendo descriptiva, eidética y transcendental. La relación entre ambas fenomenologías es una cuestión debatida porque, en buena medida por la tardanza en la publicación de los últimos textos de Husserl —muchos de ellos manuscritos de trabajo—, la recepción de la fenomenología ha estado marcada por un desconocimiento de la fenomenología genética y por una identificación de su filosofía con la posición «cartesiana» de *Ideas I*, tomando una parte por el todo1.

La mejor manera, quizás, de presentar los contenidos de la fenomenología genética es compararla con la fenomenología estática para mostrar los cambios, de temática y también de terminología, que la delimitan especialmente de la

fenomenología transcendental anterior. Cabe señalar, para empezar, que el mismo término «genética» (o «génesis»), que caracteriza específicamente la última fenomenología de Husserl, caracteriza en el Husserl de las *Investigaciones lógicas* justo aquello que la perspectiva fenomenológica debe excluir. A ello responde el texto fundacional de la fenomenología, los *Prolegómenos a la lógica pura* (1900), con su refutación del «psicologismo», un psicologismo que preside su primera obra fundamental, la *Filosofía de la aritmética* (1891). Motivado por las criticas de Frege y recurriendo a la distinción de Brentano entre «psicología descriptiva» y «psicología explicativa (*erklärend*)», Husserl aboga por la descripción estructural frente a la explicación causal empírica, esto es, «genética», cuya exclusión es una seña de identidad de la fenomenología.

Dicha seña de identidad se mantiene cuando Husserl hace autocrítica por haber identificado la fenomenología pura con la psicología descriptiva en el sentido de Brentano y Natorp, y da el paso a la fenomenología transcendental. En ella, gracias al método de la reducción, la fenomenología accede a su campo temático: «la conciencia pura y sus correlatos inmanentes».

2. GÉNESIS Y CONSTITUCIÓN

La fenomenología transcendental de *Ideas I* no es solo fenomenología de la correlación sino fenomenología de la constitución. Pero el término «constitución» es ambiguo por cuanto se aplica tanto ala fenomenología estática como a la fenomenología genética. En un breve texto de 1921 titulado «Los métodos fenomenológicos estático y genético» (Hua XI, 336-345) Husserl escribe:

> «Fenomenología:
> Fenomenología universal de las estructuras generales de la conciencia
> Fenomenología constitutiva
> Fenomenología de la génesis» (Hua XI, 340, nota)

Esta tripartición sugiere que la fenomenología constitutiva funciona como puente entre la primera y la tercera. Esta lectura es plausible si se entiende en el sentido de que la fenomenología de la génesis presupone la fenomenología constitutiva como

«hilo conductor» de la fenomenología genética, del mismo modo que la fenomenología constitutiva presupone «la fenomenología de las estructuras generales de la conciencia», cosa que, por cierto, da un sentido teleológico a la evolución de del pensamiento de Husserl en su conjunto. La ambigüedad de la palabra «constitución» se expresa también en el hecho de que Husserl habla de la «fenomenología de la génesis» como «otra fenomenología 'constitutiva'». Así caracteriza Husserl ambas fenomenologías constitutivas: «Una fenomenología constitutiva puede considerar (*betrachten*) las conexiones de las apercepciones en las cuales se constituye eidéticamente el mismo objeto, en que se muestra en su identidad (*Selbstheit*) constituida como lo que es experienciado y experienciable. Otra fenomenología 'constitutiva', la de la génesis, la historia de esta objetivación y, con ello, la historia del objeto mismo como objeto de un conocimiento posible». (Hua XI, 345). Una frase resume la posición de Husserl: «Ir tras (*nachgehen*) la constitución no es ir tras la génesis, que es precisamente génesis de la constitución» (Hua XIV, 41). Es de señalar, además, que al referirse a la constitución genética, Husserl pone entre comillas el término «constitución».

Con todo, hay que tener en cuenta que Husserl no sólo utiliza el término «constitución» para referirse a la génesis, sino que ocasionalmente utiliza el término «génesis» para referirse a la constitución: «Uno puede representarse la estratificación (*Stufenbildung*) de la constitución en la imagen de una génesis, imaginando que la experiencia se realiza primero solo en el estrato inferior, luego aparece lo nuevo en un nuevo estrato, con lo cual se constituyen nuevas unidades, etc.» (Hua V, 41). La articulación de los estratos se basa en la relación de fundación del estrato superior en el inferior, siendo este la condición de posibilidad del superior. Pero la estratificación no es génesis propiamente dicha por una razón que Husserl expresa con toda claridad. Refiriéndose a la fenomenología estática, Husserl afirma que en ella la relación de condicionamiento no es «la condicionalidad (*Bedingtheit*) de la génesis, aquí lo condicionado (*das Bedingte*) no deviene (*wird*) a partir de (*aus*) lo

condicionante (*das Bedingende*). Y lo que, por el contrario, define la fenomenología genética es que «muestra como la conciencia deviene a partir de la conciencia» (Hua XIV, 41). Esta expresión «devenir a partir de» (esto es, proceder, provenir) contiene el concepto clave que define el campo de la fenomenología transcendental genética: «devenir» (*Werden*), frente al campo propio (el ser) de la fenomenología transcendental estática.

Queda claro, pues, que, a despecho de ciertas ambigüedades terminológicas debidas a la opción de Husserl por el uso amplio de la palabra «constitución», la «fenomenología de la génesis» es una tarea distinta y se demarca de la fenomenología constitutiva. Esta no es una tercera fenomenología o una fenomenología intermedia entre la fenomenología estática y la genética, sino que queda del lado de la fenomenología estática. La cita anterior, empero, deja clara otra cosa: el «horizonte abiertamente infinito» de la fenomenología husserliana exige dar el paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética en busca de los fenómenos subyacentes en los que la constitución, por así decir, «hunde sus raíces», tiene su «origen». En este sentido se puede hablar de continuidad teleológica entre la fenomenología estática y la fenomenología genética, una continuidad que se basa, por lo demás, en el hecho de que la fenomenología genética, aun siendo «explicativa», sigue siendo descriptiva: descripción de la génesis2. Con esta, la fenomenología transcendental alcanza su máximo nivel a la vez de extensión y de profundidad (aunque no siempre de claridad).

3. **EL TIEMPO**

«Sea lo que sea lo que aparece en mi ego y, eidéticamente, en un ego en general, (…) tiene su temporalidad y en este aspecto participa del sistema de formas de la temporalidad universal, con la cual todo ego concebible se constituye para sí mismo» (Hua I, 108). En el parágrafo siguiente de *Meditaciones cartesianas,* § 37. *El tiempo como forma universal de toda génesis egológica*, leemos: «El universo de las vivencias que forman (*ausmachen*) el contenido de ser (*Seinsgehalt*) real-ingrediente (*reell*) del ego transcendental es un universo composible en la

universal *forma de unidad del fluir*, en la cual se integran todas las singularidades mismas como fluyentes en ella» (Hua I, 109); a esta forma es «a la que podemos referirnos como una *legalidad formal de una génesis universal.* (…) El ego se constituye para sí mismo en la unidad de una *historia*» (*ibid.*).

El tiempo como forma universal y como legalidad formal que preside toda génesis, no basta, empero, como principio de la misma precisamente por su carácter formal y, por ende, abstracto: «Mera forma es, ciertamente, una abstracción, de modo que el análisis intencional de la conciencia del tiempo y su rendimiento es de antemano un análisis abstractivo. Aprehende, se interesa solo por la necesaria forma temporal de todos los objetos y pluralidades de objetos. (…). Pero lo que da unidad a cada objeto (…), eso no nos lo dice el análisis del tiempo por sí solo, ya que hace abstracción precisamente del contenido. Así, tampoco nos da una representación de las necesarias estructuras sintéticas del presente fluyente y del flujo unitario del presente, comoquiera que sea conciernen a la particularidad del contenido» (Hua XI, 128). Lo que rescinde esta abstracción como principio de la génesis junto a la forma universal del tiempo es lo que Husserl entiende bajo el concepto de «asociación», «el principio universal de la génesis pasiva» (Hua I, 113).

4. **GÉNESIS ACTIVA Y GÉNESIS PASIVA**

En el § 38 de *Meditaciones cartesianas* Husserl distingue dos formas fundamentales de la génesis, la «génesis activa» y la «génesis pasiva». La primera es la propia de los «actos del yo» y sus productos («*Erzeugnisse*»). A ella pertenecen «todos los rendimientos de la razón práctica en el más amplio sentido». El concepto de razón (*Vernunft*) define el campo de la génesis activa. Lo característico de esta génesis es que «sobre la base de objetos predados (*vorgegeben*) *se constituyen originariamente nuevos objetos*». Husserl vincula los «actos del yo» y sus productos con la comunidad intersubjetiva: «La constitución transcendental de tales objetos en relación con actividades intersubjetivas (como la cultura) presupone la constitución previa de una intersubjetividad transcendental, de la cual

hablaremos después» (Hua I, 111)3.

La génesis activa explica, pues, en el dominio de la razón práctica, esto es, del mundo específicamente humano de los actos, el origen de unos objetos a partir de otros preconstituidos, ya se trate de objetos reales, como un instrumento, una obra de arte o un edificio, o de objetos ideales, «que en su conjunto tienen el carácter de la irrealidad»4. En este sentido, Husserl observa que «la razón lógica es también razón práctica» Y podemos colegir que «razón práctica» equivale para Husserl a la razón operante en el dominio de la génesis activa: «También la conciencia de generalidad (*Allgemeinheitsbewusstsein*) originaria es una actividad, en la cual se constituye objetivamente lo general» (Hua I, 111).

La génesis activa presupone una «pasividad predonadora» (*vorgebend*) como «estrato más básico» (*unterste Stufe*). Lo presupuesto es la «cosa desnuda» (*das blosse Ding*)5 existente», esto es, la cosa «prescindiendo de los caracteres «*espirituales*» de los que se ocupa la génesis activa, es decir de la cosa «por ejemplo como martillo, como mesa, como producto estético». La cosa desnuda se da «en la originariedad del *ella misma* (*es selbst*) en la síntesis de la experiencia pasiva».

El producto de la síntesis pasiva es la *materia* de las síntesis activas por las cuales la cosa adquiere sus caracteres espirituales. Con todo, en este proceso de génesis activa «la cosa previamente dada en intuición pasiva sigue apareciendo en intuición unitaria», lo que significa que tienen lugar los procesos sintéticos que generan esta intuición y el objeto correlativo.

Pero la síntesis pasiva «tiene su *historia*», es decir su génesis. El «ego que medita», es decir, el fenomenólogo, puede encontrar «adentrándose en el contenido intencional de los fenómenos de experiencia (…) remisiones (*Verweisungen*) intencionales que llevan a una *historia*, esto es, puede hacer cognoscibles figuras posteriores (*Nachgestalten*) a otras figuras previas (*Vorgestalten*) que las preceden esencialmente».

Ahora bien, la síntesis pasiva no afecta solo al dominio previo a toda actividad. Husserl se refiere al hecho de que, también en el dominio de la actividad, necesariamente unas figuras previas

a otras funcionan como rendimientos predados, es decir, pasivamente dados en forma de «habitualidades» o «hábitos» (*Habitualitäten*), como condición *sine qua non* para nuevas actividades. Esto es, la pasividad traspasa el límite de la génesis pasiva y afecta a la génesis activa en virtud del hecho de que el esquema «figura previa-figura posterior» es transversal, está presente en cada paso de cada génesis, y justamente como esquema genético («conciencia a partir de conciencia»), y no sólo como esquema estructural («estático»).

«Merced a esta síntesis pasiva (en la cual entran también, pues, los rendimientos de la activa) el yo tiene constantemente un entorno de objetos. Ya el mero hecho de que todo lo que me afecta como ego evolucionado es apercibido como objeto, como substrato de predicados por conocer, forma parte de ello». En este sentido, el objeto es una «posesión permanente» a la que se puede «acceder siempre de nuevo» en el proceso de explicación y de conocimiento, hasta el punto de que «lo que llamamos desconocido tiene de todos modos la forma *objeto*, más concretamente, la forma *cosa espacial, objeto cultural, instrumento*, etc.» (Hua I, 113). Estas palabras ponen de manifiesto que el concepto de objeto es un rendimiento de una génesis en la que cooperan y se entreveran la génesis pasiva y la génesis activa.

Con todo, hay que recordar lo que ya hemos visto: que la actividad presupone la génesis pasiva, cuyo rendimiento es un entorno sensible de «cosas» que, como «materia» para la génesis activa, está él mismo desprovisto de los caracteres «espirituales» que son productos de la actividad. En este sentido, independientemente de los elementos pasivos en la génesis activa y, como veremos, de los elementos activos en la génesis pasiva, hay una clara delimitación y a la vez una continuidad lineal entre la génesis pasiva y la activa, donde la cosa es el punto de encuentro y de transición de una a otra en la medida en que la «cosa desnuda» es el *terminus ad quem* o el producto de la génesis pasiva, y a la vez el *terminus a quo* o el punto de partida o de arranque de la génesis activa. Y en correlación con la cosa, de la parte del sujeto, el acto correspondiente es la

percepción sensible.

De acuerdo con ello, la fenomenología transcendental contiene una parte bien delimitada que se ocupa de la génesis pasiva. Es lo que Husserl, tomando la expresión de Kant pero ampliando enormemente su significado, y justamente adoptando la perspectiva genética ausente en Kant, llama «estética transcendental».

5. **GÉNESIS Y ASOCIACIÓN**

En el parágrafo 39 de las *Meditaciones cartesianas*: *La asociación como principio de la génesis pasiva*, Husserl reconoce que la fenomenología encontró tardíamente el acceso al fenómeno de la asociación. La asociación es «*un título de la intencionalidad*», cuyos rendimientos intencionales sujetos a leyes esenciales hacen comprensibles todas y cada una de las constituciones pasivas, tanto las de las vivencias como objetos temporales inmanentes como las de los objetos naturales reales del mundo espaciotemporal objetivo». Husserl contrapone la asociación como «*un concepto transcendental-fenomenológico fundamental*» al «viejo concepto de asociación y de leyes de asociación», que considera «una deformación de los correspondientes conceptos intencionales genuinos». La asociación es, pues, «un título para una legalidad esencial (*Wesensgesetzlichkeit*) intencional de la constitución del ego puro, un reino del a priori *innato*, sin el cual, por tanto, es impensable un ego como tal».

La parte final del parágrafo 39 merece especial atención: en primer lugar, la fenomenología de la génesis «hace comprensible el ego como una conexión (*Zusammenhang*) infinita de rendimientos sintéticos copertenecientes en la unidad de la génesis universal». En segundo lugar, el vínculo necesario de la asociación con la temporalidad: «Ello se produce en niveles (*in Stufen*), que se han de someter enteramente a la forma persistente de la temporalidad, porque esta misma se construye (*aufbaut*) en una génesis permanente pasiva y plenamente universal, que engloba esencialmente todo lo nuevo»6.

Hasta aquí vemos descrito el carácter dinámico, de devenir, de la génesis. Pero la génesis es también el principio que explica

lo que permanece. Así, en tercer lugar, leemos: «Esta construcción en niveles se mantiene en el ego evolucionado como un sistema persistente de formas de la apercepción y, con ello, de las objetividades constituidas, entre las cuales la de un universo objetivo de estructura ontológica firme, y este mantenerse es él mismo solo una forma de la génesis». Esto es: la firmeza de la estructura ontológica y de las correspondientes formas de apercepción no interrumpe el curso de la génesis, como si nos devolviera a la perspectiva de la fenomenología estática, sino que explica, es decir, describe la génesis de la correlación que la fenomenología estática ha descubierto y descrito como algo fijo. Por la presencia operativa de la génesis universal en los sistemas persistentes de la correlación, puede decirse que el «ser», lo que permanece, se muestra como una forma del «devenir».

Finalmente, en cuarto lugar: «En todo ello, el hecho particular en cada caso (*das jeweilige Faktum*) es irracional (*irrational*), pero posible solo en el sistema de formas del a priori que le pertenece como hecho egológico». Esto significa que el sistema de formas determina todo hecho posible en su posibilidad, no en su instanciación o realización en cada caso. Es en este sentido que el caso particular es irracional en relación con el sistema de formas del a priori. Pero Husserl remata estas consideraciones con una última observación: «Al respecto no hay que pasar por alto que el *hecho*, y su irracionalidad, es un concepto estructural en el sistema del a priori concreto». Es decir, el hecho particular en su particularidad es «irracional», pero el concepto de hecho pertenece al sistema de formas que hace posible el caso particular.

6. ESTÉTICA TRANSCENDENTAL Y LÓGICA TRANSCENDENTAL

En las *Meditaciones cartesianas* el tema de la asociación es introducido por Husserl en términos generales y en su función estructural en el marco de la fenomenología de la génesis pasiva. Pero no dice mucho de los contenidos concretos del concepto y del campo fenoménico que abarca. Una clara exposición de ello la encontramos en *Experiencia y juicio* (*EJ*).

Esta obra tiene la ventaja de situar el fenómeno de la asociación en el contexto de una pieza fundamental de la fenomenología genética, una «genealogía de la lógica», en concreto, de la génesis del juicio a partir de la «experiencia pre-predicativa en la que tiene lugar la autodonación de los objetos individuales en cereza directa»: la «y» del título no expresa, pues, una conjunción sino que apunta al origen del juicio en la experiencia sensible a partir de la percepción como lo que proporciona al juicio sus «sustratos últimos», los objetos individuales. La dependencia de la lógica de estos substratos es entendida por Husserl de manera general y radical. No se trata solo del caso particular del juicio predicativo: «*Los sustratos originarios son individuos, objetos individuales*; y todo juicio concebible se refiere últimamente a objetos individuales, aunque sea de forma diversamente mediada (*vielfältig vermittelt*). Si sus substratos son objetividades generales, estas remiten de nuevo últimamente a la aprehensión de la generalidad, que se extiende precisamente a una pluralidad de individuos predonados. Eso vale finalmente también para las generalidades totalmente indeterminadas, formal-analíticas; pues las verdades referidas a ellas son precisamente verdades para un conjunto abierto cualquiera de objetos individuales al cual tiene aplicación» (*EJ*, 20). Así pues, los objetos originarios son los objetos individuales, y cualquier objeto remite en último término a ellos.

Algo equivalente ocurre con el concepto de experiencia: «*La teoría de la experiencia pre-predicativa*, precisamente de aquella que proporciona en evidencia objetiva los substratos más originarios, es *la pieza en sí primera de la teoría fenomenológica del juicio*». Ocurre, sin embrago, que el concepto de experiencia como «autodonación de existencia individual (*individuellen Daseins*), abarca no sólo la autodonación en «certeza de ser» sino la modalización de la misma en la presunción o la probabilidad, así como «la experiencia en el modo del como-si, la donación de algo individual en la fantasía». Por esta razón es necesario acotar el concepto de experiencia buscado como origen del juicio. Husserl lo encuentra en la experiencia en certeza de ser como «origen» justamente de las modalizaciones y de las

vivencias de la fantasía: señala que «toda vivencia de fantasía, toda modificación como-si se da precisamente como modificación, como variación y transformación de experiencias precedentes y remite genéticamente a ellas, igualmente las modalizaciones de la certeza del creer directa en presunción, probabilidad, etc. son modificaciones de una conciencia de creencia directa, en la cual primeramente todo ente de la experiencia está sencillamente pre-dado para nosotros».

No podemos detenernos en el despliegue de la «Introducción» a *EJ*. En el parágrafo 14 leemos:«El juzgar que se basa en la percepción sensible y el desglose (*Explikation*) al que asciende la percepción la mayoría de las veces, y la percepción misma, presuponen ya el despliegue de un interés puramente considerativo en los substratos últimos pre-dados que nos afectan, los cuerpos». El término «explicación» no significa aquí lo que en alemán sería *Erklärung*, sino más bien «explicitación» o «desglose», seguimiento atento y diferenciado de los «momentos» o partes de los correlatos del acto perceptivo, y es en este sentido una forma de consideración que asciende al juicio predicativo.

En el § 15 de *EJ*, el primero después de la Introdución, Husserl afirma: «El percibir, el ‘volverse hacia’ (*Zuwendung*) perceptivo a objetos individuales, su consideración y desglose es ya un *rendimiento activo del Yo*». Aquí es necesario tener presente que todo ello, que caracteriza la experiencia prepredicativa, conforma el primer nivel de la actividad, el nivel de la «receptividad». No hay, pues, que contraponer receptividad a actividad o, lo que viene a ser lo mismo, la receptividad no forma parte de la pasividad.

Lo que proporciona los «sustratos últimos» del juicio y, en general, lo que subyace a toda actividad, a toda génesis activa, es la percepción: toda actividad presupone, está «fundada» en el acto perceptivo. El tema de *EJ* es la «geneología de la lógica», esto es, la relación entre percepción y juicio. La obra es, por tanto, una pieza de fenomenología de la génesis activa, de lógica transcendental más que de estética transcendental.

Al final de la «Introducción», empero, Husserl acota las tareas

de que se ocupa *EJ* enumerando una serie de cuestiones fundamentales que presupone y que conciernen a «dimensiones de investigaciones constitutivas que se encuentran en un nivel aun más profundo que las que aquí se llevan a cabo, y a las que aquí es necesario apuntar solo para que exista claridad acerca del lugar que ocupan nuestras investigaciones en el conjunto de la sistemática constitutiva».

Lo que presupone la percepción es su génesis a partir de un ámbito de pasividad predada y, por tanto, es tema de una fenomenología de la génesis pasiva. La percepción como «rendimiento activo del yo «presupone ya algo «*predado*» hacia lo cual podemos volvernos (*zuwenden*) en la percepción». Lo predado no son objetos aislados sino propiamente un «*campo* de predonación» (*Vorgegebenheitsfeld*) a partir de cual algo particular (*einzelnes*) se destaca y, por decirlo así, 'incita' (*reizt*) a la percepción, a la consideración perceptiva». Husserl recuerda en este punto que el campo de predonación en el cual se destacan los elementos particulares que incitan a la percepción en este sentido no es el mundo entorno (*Umwelt*) predado desde el cual o a partir del cual entendemos usualmente que nos «afectan» e incitan a la percepción los objetos particulares, sencillamente porque es de esto de lo que debemos hacer abstracción para situarnos precisamente en el ámbito desde el cual se constituyen genéticamente la percepción, y su objeto: «De acuerdo con nuestras exposiciones introductorias, prescindimos de que la percepción es siempre percepción de objetos del mundo, primeramente de nuestro mundo entorno». De lo que hacemos abstracción es del «ser objetivo» porque su objetividad consiste en que el objeto no es solamente objeto para mí sino también «para otros, nuestros congéneres (*Mitmenschen*)». En contraposición, el campo de predonación en que nos sitúa esta abstracción, lo único que presuponemos es «que hay un campo de prominencias (*Abgehobenheiten*) *para mí*, hacia las cuales me vuelvo percibiendo».

El concepto de prominencia es clave en el análisis fenomenológico de Husserl precisamente por pertenecer al ámbito de la pasividad y ser a la vez el punto de inserción de la

primera actividad, el volverse hacia perceptivo del yo. La abstracción de todo lo que no es «solo para mí» supone desconectar del «campo de predonaciones» todo lo que supone «actividad yoica». Precisamente por ello, este campo «no es todavía en sentido propio un campo de objetividades (*Gegenständlichkeiten*). Pues, como ya se ha señalado, el objeto es producto de un rendimiento objetivador, yoico». Lo fundamental del concepto de prominencia radica en el hecho de que significa la articulación y estructuración del campo pasivo como tal, es decir, previamente a toda articulación y estructuración activa. Y lo hace en virtud de la asociación, que Husserl entiende de manera crítica con la tradición empirista. A lo que se opone es a la idea de que «los datos sensibles» son como puntos aislados e inarticulados, un «caos de sensaciones». Aunque el campo pasivo no sea un campo de objetividades, «no por ello es un mero caos, una 'turba' de 'datos', sino un campo de estructura determinada, de prominencias y particularidades articuladas», como rendimientos de la asociación. Antes hemos encontrado el elemento de pasividad en la génesis activa. Aquí encontramos el elemento de actividad en la génesis pasiva.

Así, las prominencias (que también podemos llamar «relieves», aquello que se destaca sobre un fondo) son «campos sensibles» de determinados tipos que se forman en el plano de la pasividad, previamente a su objetivación como propiedades de cosas. Husserl pone el ejemplo de la percepción visual: las prominencias de color no son en sí mismas colores de cosas sino aquello predado como condición de posibilidad de su aprehensión (*Auffassung*) y objetivación como propiedades de cosas. La abstracción de los caracteres objetivos permite «dirigir la mirada» a los «datos sensibles». Lo que se manifiesta a esta mirada del fenomenólogo es que los datos sensibles son «unidades de identidad» que, en cuanto tales, «son ya productos de una síntesis que presupone como lo más básico los rendimientos de la síntesis en la conciencia interna del tiempo», que es «la sede originara (*Urstätte*) de la constitución de unidad de identidad en general».

Ahora bien, «lo que la conciencia del tiempo rinde es solo una

forma de orden universal de la sucesión y una forma de la coexistencia de todos los datos inmanentes (…). Pero la forma no es nada sin contenido. Un dato inmanente duradero solo es duradero como dato de un contenido. Así, las síntesis que producen la unidad de un campo sensible son ya, por decirlo así, un estrato superior de rendimientos constitutivos».

La identidad y la unidad de un campo sensible y su relación con otros campos se basa en los fenómenos de homogeneidad, heterogeneidad y contraste. «Así, *las* síntesis más generales en cuanto al contenido de los datos sensibles prominentes que en cada caso están unificadas en el presente vivo de una conciencia son las síntesis *por semejanza* (homogeneidad) y extrañeza (heterogeneidad)».

Husserl no olvida advertir que la semejanza de la que se trata no establece ningún «vínculo real», dado que de lo que se trata es «del modo y manera de la conexión inmanente de los datos de sensación». Así, el término asociación «designa una esencial forma de legalidad de la génesis inmanente perteneciente a la conciencia en general». No se trata, por tanto, de una «legalidad psicofísica» sino de la «conexión puramente inmanente del 'algo recuerda algo', 'lo uno remite a lo otro'».

7. **ASOCIACIÓN Y AFECCIÓN**

La síntesis asociativas y las prominencias, tienen «su fuerza afectiva, ejercen sobre el yo un estímulo a volverse hacia ellas (*Zuwendung*), responda o no responda luego el a yo este estímulo». Este es el fenómeno de la afección. Cuando lo hace, cuando el yo, por decirlo así, acoge o se hace cargo de lo que lo afecta estamos ante el fenómeno de la «receptividad». Husserl llega a este concepto a través de una serie de otros conceptos, en especial el concepto de «insistencia» (*Aufdringlichkeit*), que articulan el tránsito desde la tendencia del objeto hacia el yo a la tendencia del yo hacia el objeto, un tránsito que resume en un pasaje merecedor de ser citado extensamente:

> «Debemos, pues, distinguir:
>
> I: La tendencia antes del cogito, la *tendencia como estímulo* de la vivencia intencional de trasfondo con sus distintos grados de fuerza. Cuanto más fuerte es esta

‘afección’, tanto más fuerte es la tendencia a la entrega (*Hingabe*), a la aprehensión (*Erfassung*). Como ya se ha indicado, dicha tendencia tiene dos caras:

a): el *penetrar* (*Eindringen*) *en el yo*, el tirón (*Zug*) que lo dado ejerce sobre el yo.

b): desde el yo, la *tendencia a la entrega*, el ser tironeado, el ser afectado del yo mismo. De estas tendencias *antes* del cogito se distingue

2: El volverse hacia como *seguimiento* (*Folge leisten*) de la tendencia, la transformación del carácter tendencial de la vivencia intencional de trasfondo por la cual se convierte en un cogito actual. El yo está ahora vuelto hacia el objeto, dirigido tendencialmente *desde si mismo* hacia él. Así, en términos generales, todo cogito*, todo acto específico del yo es un empeño* (*Streben*) *ejecutado desde sí mismo*».

Así, «en la medida en que el yo acoge en el volverse hacia lo que le es predado por medio del estímulo afectante, podemos hablar aquí de la *receptividad del yo*». Ahora bien, esta receptividad no es una forma de pasividad, sino más bien «el nivel más bajo de la actividad del yo».

Husserl distingue dos modos de percepción: por un lado, «el mero tener consciente (*Bewussthaben*) en apareceres originales (*originale Erscheinungen*) (…) ya en pura pasividad», y por el otro, «la percepción activa, el ‘captar’ (*Erfassen*) activo de objetos que se destacan en el campo perceptivo». Husserl aplica la misma distinción al fenómeno de la memoria para concluir: «Evidentemente, el *concepto normal de experiencia* (percepción, memoria, etc.) mienta la experiencia *activa*».

Por medio de un análisis de los fenómenos de la atención y el «interés» (§§ 18-19) Husserl nos conduce al concepto de «hacer» (*Tun*) y a la siguiente distinción:

«I: Un hacer que no es un ‘hacer del yo’ (*Ich tun)*, un *hacer antes del volverse hacia.*

II: El *yo hago* que, sin embargo, no tiene por qué contener en sí nada de una acción voluntaria. Sin pensarlo muevo los ojos mientras estoy vuelto atentamente hacia el objeto» (*EJ*, 91).

El concepto de hacer que no es un hacer del yo apunta a la actividad en la pasividad, es decir, a la asociación y la afección.

8. EL YO Y LA MÓNADA: EL SUJETO CONCRETO

Hasta aquí me he extendido considerablemente en el tema de la pasividad porque considero que el análisis de los fenómenos «antes del cogito» es una de las grandes novedades que aporta la fenomenología genética gracias a las cuales la fenomenología husserliana extiende su dominio más allá de la fenomenología estática de raigambre cartesiana, centrada en el esquema intencional «ego-cogito-cogitatum». Pero no se trata simplemente de una extensión o una ampliación, sino precisamente de génesis, es decir, del origen de la actividad en los fenómenos de la pasividad. Podemos añadir que el componente pasivo impregna la génesis activa, por ejemplo por la extensión del fenómeno de la asociación en las actividades por las que se constituye genéticamente el «mundo de la vida», que viene determinado en parte por la pasividad en la actividad, es decir, por una «pasividad secundaria»: el mundo de la vida no es solo lo que en él hace el yo, sino lo que a él le es dado históricamente (es decir, genéticamente) a partir de rendimientos activos previos.

El yo de la fenomenología genética es el sujeto concreto. Husserl deja atrás la concepción del yo de *Ideas I* como principio de unidad y centro de irradiación de las vivencias que componen la corriente de conciencia, un yo «puro», «formal», una «transcendencia en la inmanencia» sin contenido en sí mismo, dado que los contenidos ingredientes son las vivencias inmanentes. El reconocimiento dela existencia de este yo es una rectificación explícita de la posición mantenida en la primera edición las *Investigaciones lógicas*, donde Husserl, frente a Natorp, defiende que la unidad de la corriente de conciencia se produce en virtud de las vivencias mismas y el yo es meramente el yo empírico, es decir, un objeto transcendente, pero justamente no una transcendencia en la inmanencia misma. En la fenomenología genética se mantiene el sujeto como «polo yo», pero ya no como principio unificador externo de las vivencias sino como principio interno, inmanente, en la autoconstitución

fáctica de la corriente de vivencias que constituyen la mónada o sujeto concreto como él mismo (*Selbst*).

El sujeto concreto, la mónada, tiene su principio de individuación como *Selbst* en la «conciencia del tiempo» y en el cuerpo propio como «cuerpo vivido» (*Leib*), en el ámbito de los cuales acontecen los fenómenos de la pasividad «primaria», a la cual accede el fenomenólogo en una operación solipsista por deconstrucción o desmantelamiento (*Abbau*) de todo lo que no pertenece a la «esfera de su propiedad» o «esfera primordial», para atenerse a lo que es «solo para mí, el que reflexiona». Como ya se ha visto, el ámbito de la pasividad conduce a la génesis de la percepción sensible como primer estrato de la actividad

Ahora bien, sobre el fundamento de la receptividad de la percepción y su subsguiente «desglose» como origen del juicio, la individualidad de la mónada se despliega o realiza genéticamente, deviene como identidad «personal». Así, la mónada como persona, en su ser quien es, con sus «adquisiciones» (*Erwerbe*) y la «sedimentación» de las mismas en sus hábitos (*Habitualitäten*), su carácter, sus creencias, así como en los cambios que todo ello experimenta en el curso de su devenir, la persona a la vez permanece gracias a su individuación como la misma (*Selbst*), y cambia en el desarrollo genético de su «personalidad». Y en correlación con este devinir permanecen y cambian los objetos y el mundo como horizonte constituidos en este devenir.

Pero todo ello ocurre en el dominio de la génesis activa (incluyendo el elemento de pasividad que opera en ella, en los conceptos de sedimentación y de hábito como indisociables del elemento de espontaneidad), un dominio que implica la constitución intersubjetiva del mundo de la vida como un mundo común y, con ello, la vida en la comunidad. La fenomenología trascendental genética debe ganar acceso desde la esfera primordial justamente a lo que ya no es la esfera primordial sino justamente lo contrario, «lo ajeno al yo» (*das Ichfremde*), la primera forma de lo cual, que hace posible acceder a lo ajeno en general, es el «otro yo», el fenómeno del que se ocupa la famosa *5.ª Meditación cartesiana.*

La mónada es la persona individual e «intransferible», pero no como una burbuja encerrada en sí misma, sino que «tiene ventanas». Es lo que es como sujeto concreto en un mundo común intersubjetivamente constituido, en la comunidad;como un yo entre otros yo (el yo de los pronombres personales), como un cuerpo entre y con otros cuerpos y como «órgano del yo»; y en una red estructural de relaciones intencionales pluridireccional que incluyen relaciones con grupos y colectivos y «personalidades de orden superior» a los que pertenecen o con los que se enfrentan, y «contextos», y excluyen por «abstracta» una concepción simple y atomizada de la intencionalidad. La fenomenología genética, a pesar de la aparente dispersión de su campo temático, en la articulación de la génesis pasiva y la génesis activa pretende en su programa lo que pretende la teoría física en el suyo: la unificación del microcosmos de la mónada concreta y el macrocosmos de la «comunidad de mónadas». En último término, trata de esclarecer la historia7 y la humanidad, apuntando finalmente a lo que Husserl llama «problemas generativos del nacimiento, de la muerte y de la conexión de las generaciones (*Generationszusammenhang*)» (Hua I, 169).

9. **GÉNESIS Y MOTIVACIÓN**

Como veíamos al principio, la primera fenomenología de Husserl, incluida la fenomenología transcendental estática, la fenomenología pura de *Ideas I,* excluía de su dominio propio la perspectiva genética, esto es, la de la explicación causal-empírica. La fenomenología genética, en cambio, es «explicativa» (*erklärend*). Ello no significa, claro está, volver a la perspectiva empírica, puesto que la fenomenología genética se ocupa de las leyes esenciales, es decir, del «a priori», de toda génesis posible en la correlación noético-noemática, no de los «hechos» o casos particulares que se rigen necesariamente por estas leyes. Pero es explicativa, razón por la cual se aproxima a su manera a la perspectiva causal, es decir entra en el terreno reservado en la fenomenología estática a la psicología empírica. Husserl aborda esta cuestión en el § 37 de las *MC*: «Las leyes esenciales de la composibilidad (fácticamente, reglas del ser y del poder-ser simultáneamente o sucesivamente unas cosas con

otras) son, en un sentido máximamente amplio, leyes de causalidad, leyes para un 'si, entonces'. Con todo, aquí es mejor evitar la expresión 'causalidad', cargada de prejuicios, y hablar en la esfera transcendental (así como en la puramente psicológica) de *motivación»*. Este es un concepto clave en la fenomenología genética, para la explicación tanto de la génesis pasiva como de la génesis activa y de la relación entre ambas. Sin embargo, pese a las diferencias, no parece que se lo pueda contraponer frontalmente al de causalidad.

Motivación o causalidad, se trata de génesis, es decir, de un B a partir de A. En este sentido, es de señalar que, aunque Husserl mantiene hasta el final la delimitación entre fenomenología transcendental, psicología pura y psicofísica, no le hace ascos a esta última. Lo que excluye es la reducción de los fenómenos o los «apareceres» a su base física o neuronal, pero no la correlación (ciertamente, en un sentido diferente a la correlación en el dominio de los apareceres mismos) entre una cosa y otra. La fenomenología genética deja una puerta abierta a la cooperación de la fenomenología y la psicología empírica, que se está empezando a hacer efectiva en los proyectos de una «fenomenología experimental» o una «neurofenomenología».

10. **REFERENCIAS**

AGUIRRE, A. (1970), *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, La Haya, Martinus Nijhoff.

ALVES, P. (2020), «Genesis», en: De Santis D., Hopkins Burt C., Majolino C. (eds.), *The Routletdge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy.*

BICCAGA, V. (2010), *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology,* La Haya, Martinus Nijhoff.

DE ALMEIDA, G. (1972), *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie Husserls*, La Haya, Martinus Nijhoff.

LOHMAR, D. (1998), *Erfahrung und kategoriales Denken*, Dordrecht, Springer.

— (2011), «Genetic Phenomenology», en: Luft, S.y Overgaard, S. (eds.), *Handbook of Phenomenology*, Londres, Routledege.

MONTAVONT, A. (1999), *De la passivité dans la phenomenologie*

deHusserl, París, P.U.F..
OSSVALD, A.M. (2016), *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Madrid, Plaza y Valdés.
WALTON, R. (2015), *Intencionalidad y horizonte*, Bogotá, Aula de Humanidades.
WELTON, D. (2000), *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
— (ed.) (2003), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington, Indiana University Press.

1 Welton ofrece un excelente análisis de las limitaciones y la parcialidad de la «interpretación estándar» (Welton 2000, 393-404). La obra de Welton lleva el título *The Other Husserl* y, por medio de un exhaustivo recorrido por las diferentes etapas de la trayectoria de Husserl, defiende la unidad e incluso la «sistematicidad» de la obra de Husserl como un trayecto que conduce y culmina en la fenomenología genética. Welton es asimismo el editor de un volumen colectivo con el título *The New Husserl* (2003) en el que él mismo contribuye con dos artículos, «World as Horizon» y «The Sistematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method». El volumen contiene aportaciones de algunos de los principales estudiosos de la obra husserliana que cuestionan en general la imagen estereotipada de su recepción. «El otro Husserl» y «el nuevo Husserl» aparecen a una luz bien distinta de la del Husserl de la «interpretación estándar».

2 En la precisa formulación de P. Alves: «una '*descripción*' fenomenológica de la génesis con un sentido «*explicativo»* (Alves, 2020, 208)

3 De ello habla justamente la meditación siguiente, la quinta meditación

4 Frecuentemente Husserl identifica «idealidad» con «irrealidad»

5 La traducción natural de *das blosse Ding* sería «la mera cosa». Pero propongo «la cosa desnuda» porque recoge con exactitud el sentido de la expresión en este contexto: la cosa que

será «vestida» con los «caracteres espirituales» en la génesis activa

6 Aunque nos habla de la temporalidad como «forma persistente», este pasaje expresa mejor que pasajes citados anteriormente, que podrían auspiciar una lectura «kantiana», el que no se trata de una forma separada de sus contenidos que viene a «llenarse» con ellos, sino de un principio universal subyacente y operativo en toda génesis, pasiva o activa. De todos modos, en el desarrollo posterior de la concepción husserliana del tiempo, este aspecto decisivo se ve reforzado con el concepto de «presente vivo» (*lebendige Gegenwart*). Ver especialmente los *Manuscritos-C* (*Hu*aM, 8)

7 Es proverbial en la «interpretación estándar» de la fenomenología husserlina la acusación de no dar cuenta de los fenómenos históricos y circunscribirse al ego o sujeto individual. Sin embargo, no cabe olvidar, no sólo que la fenomenología trascendental, especialmente como fenomenología genética, tiene en la intersubjetividad uno de sus temas fundamentales, sino que, como se ha visto, el concepto de historia aparece explícitamente ya en la génesis de la mónada individual y en el tránsito «natural»a la intersubjetividad: Con todo, las diferencias entre un primer Husserl inspirado por Brentano y Natorp y el Husserl posterior se reflejan en la diferente valoración de la obra de Dilthey: si en el famoso artículo de *Logos* de 1911 (Hua XXV, 3-62) Dilthey es tachado de historicista y relativista, en la fenomenolgía genética encontramos un reconocimiento explícito de la obra de Dilthey; claro está, no sin la observación de que la ausencia de la perspectiva transcendental en Dilthey exige la integración de sus aportaciones en esta perspectiva. Cf. Alves (2020), 215-216.

Estructuras intencionales del sentimiento y del instinto

IGNACIO QUEPONS
Universidad Veracruzana

1. LA INTENCIONALIDAD DE LA VIDA AFECTIVA Y LA UNIDAD LA RAZÓN EN LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

Aunque Husserl tuvo un serio interés por el desarrollo de una psicología fenomenológica, el estudio de las estructuras intencionales del sentimiento y del instinto no deben entenderse, al menos no de forma exclusiva en su pensamiento, como asuntos de la psicología. En realidad, el estudio de la vida afectiva forma parte del programa amplio de una crítica de la razón (Hua XXIV, 445) tarea fundamental de la fenomenología trascendental. En el caso de la esfera axiológica y práctica Husserl incluso se refiere de forma explícita a la tarea de una crítica de la conciencia afectiva (Hua XXVIII, 208; Melle 2012,57). Por otra parte, el tema de los impulsos y el instinto, a pesar de su carácter más bien marginal en la obra publicada por Husserl, constituye uno de los ejes fundamentales del proyecto de una fenomenología trascendental, pues permite comprender a cabalidad la unidad teleológica de la vida de conciencia (N-I. Lee, 1993,223; English, 2006, Hua XLII, 425 ss.) y el entrelazamiento de las tres esferas de la razón: la lógica, la valorativa y la práctica(Hua III/1,322).

De acuerdo con Husserl, las tres esferas de la razón coinciden con las formas fundamentales de la intencionalidad con sus respectivas relaciones de fundación: del orden valorativo en el dóxico, y del práctico en el valorativo. En pocas palabras: la racionalidad del valorar se revela en actos que hacen explícitos el valor en cuanto tal, los cuales además permiten ser enunciados en forma de juicios de valor. Los valores, ya sea reconocidos temáticamente en una conciencia intuitiva (Hua IV, 10) o asumidos como fondo de otras vivencias (Hua IV, 13), constituyen, por otra parte, la base de la articulación racional de los fines. En consecuencia, la elucidación de la racionalidad de la vida afectiva, manifiesta en su estructura intencional,

constituye por lo demás un elemento decisivo en la fundamentación de disciplinas normativas, como la ética.

Por otro lado, la preponderancia de los actos teóricos que ilumina las objetividades que se constituye en los actos de valoración y decisión sólo se refiere a la exposición racional y, en consecuencia, a la presentación conceptual del discurso de la razón (Hua XXVIII, 69). Es decir, la racionalidad de la vida afectiva y la evidencia de los correlatos de los actos del sentimiento, así como los de la voluntad son, en cierto modo, irreductibles al cálculo racional, toda vez que no son derivables de los puros actos del pensamiento (Hua XXVIII, 274): la evidencia originaria de los valores y los fines descansa en la dimensión afectiva de la experiencia (Bianchi, 2003, 62).

Las investigaciones de Husserl sobre la vida afectiva ocupan un lugar más bien marginal en las obras publicadas a lo largo de su trayectoria intelectual. Los primeros esfuerzos por un acercamiento al tema de los sentimientos se encuentran en sus notas de entre 1893 y 1894 sobre el pensamiento de Stumpf (Hua XXXVIII, 159 ss.). También las consideraciones críticas en la Quinta Investigación Lógica sobre la doctrina de Brentano acerca de las meras representaciones y los actos en ellas fundados pueden contarse en esta fase inicial. Un segundo momento de estas investigaciones corresponde al periodo que abarca tanto las primeras lecciones de Ética de 1902, 1908, 1911 y 1914 (Melle 2012,71) y culmina con la publicación del primer volumen de sus *Ideas*. El rasgo común a lo largo de estos textos, que coinciden con la estancia de Husserl en las Universidades de Halle y Gotinga, es la relevancia de la aclaración fenomenológica de los actos afectivos y volitivos en relación con la fundamentación de la axiología y la doctrina de la voluntad, así como la unidad de las esferas de la razón (Hua XXVIII, Hua XXX, 286-311). A este contexto corresponde la reelaboración del tema de la estructura de las vivencias intencionales fundadas, esto en los parágrafos 95 y 127 de *Ideas* I. Por otra parte, tenemos las investigaciones relativas al papel de los afectos en la captación de los valores en el segundo volumen de las *Ideas* (Hua IV, 9), cuya primera redacción es de

1912 (Hua IV, xiv).

Entre los años 1901 a 1916 encontramos también una variedad de manuscritos de investigación sobre la vida emotiva (Schuhmann, 1977, 121, Melle, 2012, 57, 81) que acompañaban las primeras lecciones de Husserl donde fue madurando el proyecto de su fenomenología. Estas investigaciones serán recuperadas más adelante como parte de un proyecto sistemático cuyo fin era la descripción de la conciencia en general (Crespo, 2012;39). Esta obra inédita será conocida después como *Estudios sobre la estructura de la conciencia.* Husserl trabajó en este escrito entre 1908 y 1914, y fue retomado en 1927, cuando encargó a Landgrebe la transcripción de los manuscritos y preparación del libro completo (Ms. M III 1-3). Sin embargo, Husserl fue decantándose hacia otros proyectos y los *Studien* hasta hace poco permanecieron inéditos y en consecuencia, han sido poco estudiados (Melle, 2015:3; Zirión, 2018:42).8

En 1916, con su llegada a Friburgo Husserl continuó sus investigaciones en este respecto tanto en sus manuscritos de investigación (Cfr. Ms. A VI 30, 1920-1925) como en sus lecciones públicas, donde además incorpora nuevas distinciones, como la consideración de sentimientos inferiores y superiores en relación con los valores espirituales (Hua XXXVII, 226, 338). Por otra parte, el giro genético en el análisis intencional se ve reflejado en el estudio de la intencionalidad de los actos emotivos en la lección sobre *Lógica Trascendental* de 1920/21, sobre actividad y pasividad (Hua XXXI, 5-11). Finalmente, y luego de su retiro de la cátedra, encontramos el tema de los sentimientos y los instintos en investigaciones donde se aborda el tema de la afectividad en sentido primitivo, incluyendo además un amplio estudio del inconsciente (Hua XLII, 62 ss.) y la vida instintiva (Hua XLII, 83-99; Hua Mat VIII, 272, 318, 350-354). Muchas de las reflexiones de los últimos años de Husserl sobre la afectividad y la vida instintiva se inscriben en relación con los problemas límite de la fenomenología (Hua XLII, 343), el sentido de la vida y el amor personal como dimensión ética fundamental(Melle 2007, Crespo 2016, Cabrera,

2019).

Con todo, la unidad temática que permite agrupar todas estas investigaciones es la pregunta por la unidad de la razón manifiesta en la estructura de la intencionalidad, y en el caso de la razón axiológica y práctica, en la intencionalidad del sentimiento y el instinto.

En cierto modo, muchas de las descripciones de Husserl sobre la vida afectiva, aunque aparezcan en ocasiones como ejemplos o derivaciones de otros análisis, remiten a la discusión en torno a la unidad de la intencionalidad en el parágrafo 15 de la Quinta de las *IL* (Hua XIX/1, 401-410. Hua XXVIII, 340-342). Esto vale incluso para la fenomenología de los instintos (N-I. Lee, 1997, 43 ss) aunque, naturalmente, tampoco es correcto decir que la totalidad de su doctrina sobre la vida afectiva y volitiva se reduzca a este pasaje de su obra.

En este conocido apartado de las *IL*, Husserl plantea la cuestión de la intencionalidad de la vida afectiva en el contexto de una discusión más amplia sobre la unidad de la intencionalidad. La exposición del problema inicia con la deliberación de si las vivencias del mismo género a veces son intencionales y otras veces no, como parece ser el caso de las vivencias del sentimiento. Así, aunque parece claro que hay sentimientos que se refieren a algo, no es claro si la nota de intencionalidad les pertenecería sólo de forma impropia, es decir, derivada de su relación con vivencias de la esfera de la representación o si tienen su propia intencionalidad. Por tanto, parece evidente que sentimientos como el agrado o la inclinación emotiva son siempre y en cada caso agrado ante algo, inclinación por algo. El placer es una «complacencia gustosa por algo» y el displacer «desagrado por algo». No obstante, es preciso descartar que los sentimientos son meros estados y, en consecuencia, su aparente referencia intencional sea más bien el resultado de su complicación con representaciones.

El punto de partida de Husserl es aquí la doctrina de su maestro Brentano, quien sostiene la intencionalidad de los sentimientos, pero con base en representaciones, así sólo

«podemos referirnos afectivamente a aquellos objetos que nos son representados por medio de las representaciones tejidas con los sentimientos» (Hua XIX/1 403). De acuerdo con esta doctrina tenemos dos menciones intencionales, una fundante que ofrece el objeto representado y otra fundada que ofrece el objeto en tanto objeto del sentimiento, sentido por así decir. La primera es independiente de la segunda, pero la segunda no lo es de la primera. Eso no quiere decir que la vivencia del sentimiento sea un mero agregado a la representación «no tenemos meramente la representación y además el sentimiento como algo exento en sí y por sí de referencia a la cosa, bien que enlazado con ella de un modo meramente *asociativo*, sino que el agrado o el desagrado *se dirigen* al objeto representado, y sin esta dirección no pueden existir» (Hua XIX/1 403). En ese mismo sentido, tampoco la relación entre ambas vivencias es de carácter causal. Si bien es verdad que decimos que el objeto suscita el agrado o el desagrado, que excita nuestro apetito, ocurre, según Husserl, que el agrado o el apetito tienen ya plena referencia intencional, es decir, no se trata de una relación extrínseca en la que el efecto, el agrado, sea concebible sin la causa, lo agradable, sino que es en su relación con la vivencia del «agrado ante» cómo lo agradable adquiere ese carácter. Por otra parte, «el objeto intencional que es apercibido como «causante», sólo entra en cuenta aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí y determinando real, psicofísicamente, mi vida psíquica.» (Hua XIX/1, 405).

Esto da lugar a la deliberación sobre si hay especies de sentimientos que son vivencias intencionales y otros que no. En este contexto aparece el tema de las así llamadas sensaciones afectivas [Gefühlsempfindungen.]. Es claro que afectos como el dolor o el placer no son de la misma especie del amor y el odio, con objetos intencionales explícitos. Dolor y placer, por el contrario, parecen encontrarse fundidos con sensaciones como la aspereza, la dulzura o el aroma.9 En las sensaciones afectivas, el involucramiento del cuerpo es más explícito, y aunque dichas sensaciones también forman parte de la exhibición de un objeto, lo hacen a la manera en como las sensaciones exhiben el objeto

de la percepción. «Todo sentimiento sensible, por ejemplo, el dolor de quemarse, está referido en cierto sentido a objetos; por una parte al yo, o más concretamente al miembro corporal quemado; por otra parte al objeto ardiente.» (Hua XIX/1, 406). Para Husserl, la relación que guardan las sensaciones afectivas con los actos de sentimiento, explícitamente intencionales, es una relación semejante a la de los contenidos sensibles con los actos de aprehensión. «Las sensaciones funcionan aquí como contenidos representantes de actos de percepción, o como se dice de un modo no enteramente inequívoco, las sensaciones experimentan aquí una «interpretación» o «apercepción» objetiva. Ellas mismas no son, pues actos; pero con ellas se constituyen actos cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva.» (Hua XIX/1,406).

De este modo, Husserl llega a la conclusión de que es preciso distinguir entre sentimientos como actos y sensaciones afectivas. Sin embargo, esta distinción implica un detalle que complica la unidad del esquema «contenido/aprehensión» para el estudio de los sentimientos: «lo único que dudo es de si la tendencia significativa preponderante en la palabra sentimiento apunta hacia aquellas sensaciones afectiva y los múltiples actos que se designan como sentimientos no deben este nombre a las sensaciones afectivas entretejidas esencialmente con ellos.» (Hua XIX/1,408). En realidad, la duda de Husserl no es sólo nominal, sino que comporta el aspecto más importante de la vida afectiva en general, desde la tesitura material más elemental de la vida afectiva, la sensibilidad. A diferencia de las sensaciones que exhiben en relativa neutralidad las cualidades de los objetos, las sensaciones afectivas, aunque entrelazadas con meras sensaciones, desde el principio presentan una valencia afectiva que motiva una eventual toma de posición explícita por parte del sujeto afectado. Dicha valencia proto-axiológica no sólo es equivalente con la valencia de los sentimientos como actos intencionales explícitos, sino que es posible que estos tomen, no sólo el nombre sino su valencia afectiva misma, al menos en una primera instancia, de los sentimientos sensibles.

Por otro lado, la intencionalidad de los actos fundados se refiere al *cómo* de la mención intencional que no se deriva del mero *qué* de la mera presentación dóxica. Ese *cómo* exhibe determinaciones del nóema que sólo se revelan para el acto fundado y son irreductibles al sentido objetivo que, por otra parte, sólo aparece como tal en actos teóricos que hacen abstracción de la forma concreta de nuestro trato con las cosas en el mundo de la vida. No vivimos originariamente en lo que Husserl llama actitud teórica o naturalista, sino que parece que, más bien, nuestra relación *natural* en el mundo de la vida da lugar a valoraciones y es en relación con tales valoraciones que las cosas aparecen todo el tiempo matizadas afectivamente. Así, como señala con acierto John Drummond, el carácter fundado de los actos de sentimiento no consiste tanto en que estén sobrepuestos en actos de representación como tales, y en esa medida, no tenemos necesariamente primero el objeto y luego el sentimiento, «sino que su compleja significatividad afectiva y práctica está fundada en un contenido intencional representativo o descriptivo —un sentido— del tipo que pertenece a actos meramente representativos» (Drummond, 2015:52).

2. DIMENSIONES DE LA INTENCIONALIDAD DE LA VIDA AFECTIVA: EMOCIÓN, ACTOS DE SENTIMIENTO, SENTIMIENTOS SENSIBLES, ESTADOS AFECTIVOS Y TEMPLES DE ÁNIMO

Como hemos anticipado ya, para Husserl la vida afectiva envuelve por lo menos dos grandes órdenes: los sentimientos como actos, donde la dirección intencional es explícita, y que en el lenguaje moderno podríamos llamar, sin más, emociones, y sentimientos sensibles, que también podrían traducirse como sensaciones afectivas como la sensación de dolor o placer asociada con sensaciones táctiles. En obras posteriores Husserl extiende su consideración a otras formas de afectividad entre las que encontramos lo que llama «estados afectivos» [Gemützustande] y los temples de ánimo [Stimmungen] (Quepons, 2016).10

Los sentimientos pueden ser actos ejecutados, es decir,

emociones en sentido explícito, o vivencias intencionales no ejecutadas que pueden contribuir, aunque de forma más bien indirecta y desde el trasfondo, a la explicitación progresiva del sentido objetivo de otras vivencias, aunque preservando alguna forma de intencionalidad (Hua III/1,169, A VI 12 II 72a).11 En un manuscrito de 1911, justo el tiempo en el que Husserl preparaba sus *Ideas* encontramos la distinción entre actos de sentimiento, reacciones de sentimiento y la unidad del temple de ánimo como unidad de la coloración emotiva [Gefühlsfärbung]. «En todo caso hay que distinguir: los actos de sentimiento, las reacciones de sentimiento singulares y la unidad del temple de ánimo como la unidad de la coloración sentimental, que en el entero acervo de la conciencia, la esfera de lo que aparece como tal, recibe por transferencia, la corriente general del sentimiento en que nadamos» (A VI 12 II 72a). En este sentido se distingue a su vez la intencionalidad del sentimiento como apercepción de valor, la intencionalidad de la reacción del sentimiento como agrado ante el valor revelado afectivamente y lo que llama la intencionalidad del estado emotivo como resultado de una «firme resolución» asentada en hábitos, a la que se suma la intencionalidad transversal del temple de ánimo como «temple seguro y sereno» o «de la tristeza». (A VI 12 II 73a).

Por otra parte, en los complementos a la lección de 1920 sobre Lógica Trascendental, sobre las síntesis activas, encontramos una importante reflexión de Husserl que complementa la primera consideración de *IL* y permite una lectura integral en retrospectiva de los manuscritos sobre emociones. Aquí Husserl comienza señalando que un objeto constituido de forma dinámica a lo largo del tiempo, pasivamente, como uno y el mismo, puede dar lugar a sentimientos ya desde esta propia dimensión pasiva (Hua XXX, 5), es decir, antes de tomas de posición explícitas de agrado o desagrado. Así, ya en la pasividad hay una inclinación o rechazo motivada por vivencias de gozo o aflicción que mantienen su unidad y de forma progresiva contribuyen en la formación del horizonte noemático de un objeto dado. Así, la conciencia del

objeto revela un nivel relativo al sentimiento, el cual «exhibe una nueva forma de intencionalidad» (Hua XXX, 6) respecto de la cual, los propios objetos de la percepción no nos son afectivamente indiferentes, aunque para efectos del análisis de la sola representación del objeto de la percepción no resulten en la exhibición de los rasgos objetivos de lo dado en la percepción. La motivación y el interés despertado y sostenido por afecciones de la pasividad, incluso en el nivel de la percepción, no son independientes de inclinaciones y afecciones de carácter emotivo que participan la dinámica vivencial del venir a presencia de los objetos del campo perceptivo.

De acuerdo con las pautas del análisis genético que observa la constitución progresiva que comienza con afecciones e incitaciones del interés, con variaciones de intensidad, hasta la formación del objeto en su identidad a lo largo del tiempo, Husserl señala un camino paralelo de análisis en relación con la formación de la intencionalidad de los sentimientos. También en este contexto tenemos diferentes grados del «volverse hacia», pero a diferencia del interés que presenta el mero objeto, se trata de un volverse en el sentimiento. El desarrollo progresivo del objeto no es el de la objetivación sino el despliegue del sentimiento que de forma progresiva se vuelve un acto ejecutado por un yo activo. Sin embargo, el sentimiento mismo, aunque no es el tema principal de la atención, sino el objeto que despierta el volverse afectivo, tiene una intencionalidad que es motivada por una forma de afección que no es la afección perceptiva, sino una sentimental (Hua XXX,9) la cual revela características fundadas en la representación de un acto que presenta el objeto como sustrato de los predicados afectivo-valorativos.

3. **RESONANCIAS AFECTIVAS Y EL FENÓMENO DEL RESPLANDOR**

La relación entre actos de sentimiento y sensaciones afectivas representaba ya en la Quinta Investigación Lógica una aparente dificultad de la doctrina «contenido-aprehensión» aplicada a los sentimientos. Esta complicación aparece en uno de los ejemplos descriptivos más famosos de Husserl, el pasaje del resplandor de

la alegría: «la alegría por un suceso feliz es seguramente un acto» nos dice Husserl «Pero este acto que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado relativo a éste». Es decir, la alegría, que es un acto intencional no comprende sólo la nota de intencionalidad como acto ejecutado por el yo o «carácter de acto» sino que, como vivencia concreta implica tanto el acto con su respectivo objeto como la representación enlazada «con una sensación de placer, que es apercibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psico-físico sensible y como propiedad objetiva». Luego agrega inmediatamente «el suceso aparece como recubierto por un resplandor rosado». El sujeto siente su propio placer y localiza la excitación afectiva en su cuerpo y, al mismo tiempo, apercibe y localiza el mismo placer como «propiedad objetiva» a la manera de un «resplandor». Con esta metáfora Husserl parece referirse al hecho de que la alegría misma es la que se apercibe y se localiza tanto en el cuerpo propio como en el objeto de agrado, aunque en este último en la forma de una «coloración afectiva»: «El suceso coloreado de placer por este modo es como tal el fundamento del volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente, un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza. Las mismas sensaciones de desplacer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón) son referidas en la apercepción afectiva a éste mismo.» (Hua XIX/1,408) A su vez, esas mismas sensaciones, una vez que el objeto de la suscitación han pasado a segundo término, es decir, «cuando ya no son apercibidos afectivamente», pueden mantenerse en la forma de una excitación que «puede durar todavía largo tiempo» pero, en lugar de «funcionar como representante de una propiedad agradable del objeto, es referida meramente al sujeto sensible o es ella misma un objeto representado y agradable».12

Así, la belleza manifiesta en el objeto, que motiva el interés y

es el fundamento del volverse con agrado a él, tiene su fundamento en una apercepción emotiva, pero es irreductible a la apercepción empírica del objeto. De la misma forma el regocijo que nos provoca su belleza, lo vivimos ya como un agrado también corporal cuyo sentido asociamos al «brillo» de la belleza del objeto, sin que ello resulte en una localización corporal específica. El agrado ante la belleza, además, despliega cierta tonalidad «de lo agradable» que permea la atmósfera entera de la situación. Es la misma luz la que nos entrega el espectro visible de las cosas que no son la luz, con los colores que atribuimos como propiedades de las cosas, pero, por efecto del tipo de luz y la forma concreta en la cual ella los ilumina, esas cosas comparecen matizadas por ese color, como si se tratara de un filtro. Así, nuestro temple de ánimo acrisola el espectro de la percepción y nos entrega, a través de una tonalidad siempre captada sensible y emotivamente, las mismas cosas que compartimos con los demás, aunque «iluminadas» por la significatividad que les brinda su valor para nosotros.

4. DESEO, PULSIÓN E INSTINTOS: EL AFÁN DE LA CONCIENCIA Y LA TELEOLOGÍA DE LA RAZÓN

Por último y como se señaló al inicio, el tema del deseo y los instintos aparece de forma recurrente desde muy temprano en la obra de Husserl, pero sólo cobra relevancia en relación con la unidad del proyecto fenomenológico en los manuscritos de la última década de su vida. Una de las razones más importantes de la consideración del instinto en los estudios de fenomenología es su papel en la génesis de la teleología propia de la intencionalidad (Hua XLII, 84).

Husserl utiliza la noción de instinto de forma más amplia que su sentido habitual, como él mismo parece reconocer en un manuscrito de 1930 (Hua XLII, 93, n.1), pues no sólo se refiere a metas remotas originariamente ocultas y vinculadas con la preservación de la especie, en realidad lo que le interesa a Husserl es la forma de tendencia que involucran las pulsiones que, aunque no tienen un objeto definido, anticipan la forma de una dirección, tienen una tendencia. Esta tendencia recorre toda la vida de conciencia. «Toda vida es una continua aspiración,

toda satisfacción es transitoria» (A VI 26, p. 42a) nos recuerda Husserl, y en esa misma medida, «el yo es lo que es esencialmente en un estilo de necesidades originales y adquiridas pasando del deseo al gozo y del gozo al deseo» (Hua XLII, 96) pues «nada puede darse sin tocar el afecto» (Ms. A VI 26, p. 42a). Toda la vida está pues atravesada por una corriente más o menos intensa de afectos y tendencias afectivamente templadas.

Husserl llama instinto a una inclinación primitiva hacia una satisfacción que no está explícita a la manera de una representación. Así, los instintos manifiestan una tendencia como acción pulsional [Triebhandlung] orientada de forma vaga hacia algo, aunque no a la manera los actos fundados dirigidos intencionalmente hacia algo conocido o determinadode antemano como el objeto de una representación, sino que de alguna forma aspiran hacia algo no determinado, y desde el punto de vista de su propia dimensión fenoménica, se viven siempre como unidad de la misma aspiración. Sin embargo, se vive en la insatisfacción y en ella se vive también en la tendencia a su satisfacción, aunque el instinto es ciego con respecto a lo que en sentido amplio se podría llamar su propio objeto. Esa inquietud puede ser racional, razón en el instinto dice Husserl, aunque se trata de una racionalidad oscura (Hua XLII, 85). Así, mientras que los apetitos [Begierde] o los deseos [Wünschen] tienen una dirección explícita hacia sus objetos, la pulsión instintiva [instinktive Trieb] tiene un objeto implícito, oscuro (Hua XLII, 87, n.1).

Estos impulsos pueden tener una configuración dinámica y durar a lo largo del tiempo. En el ejemplo de Husserl es estar hambriento. Estar hambriento es una forma del yo de estar dirigido intencionalmente. Mientras no sea satisfecho, el impulso se sostiene en su unidad en relación con su «estar dirigido hacia» y constituye una habitualidad del yo que puede mantenerse en medio de otras actividades, en las formas del «todavía» o «mientras tanto» hasta su satisfacción. (Hua XLII, 93). Asimismo, se conectan con otras formas, particularmente las de la voluntad explícita, como el deseo y la acción

consecuente de salir a dar un paseo que se despierta de forma pasiva en un impulso por salir, eventualmente por la temperatura, (Hua XLII, 96) y como se entrelaza la inclinación pasiva del mero impulso con la forma explícita de querer salir a dar un paseo.

La pulsión del instinto manifiesta en esta inquietud irreflexiva (las ganas de levantarse por efecto de la incomodidad del calor, en el ejemplo de Husserl) comprende tanto la dimensión sensible más primitiva de la vida de conciencia, para la que Husserl reserva la noción de *hylé,* como la valencia afectiva de los sentimientos sensibles y la tensión sensible del movimiento corporal: la kinestesia. El afán, aunque ciego del instinto, en la medida en que es la expresión primitiva de la tensión entre intención vacía y cumplimiento, se enlaza con las tres formas primitivas de la experiencia, que a su vez anticipan los respectivos caracteres de acto de los órdenes de la percepción, el sentimiento y la voluntad (Walton 2017,4). Así, la sensibilidad primitiva enlazada a través de síntesis de asociación pasiva, no sólo presenta un mero flujo de contenidos sensibles, sino que en su secuencia dinámica no es independiente de afecciones que motivan el impulso de movimiento del pre-yo en un «horizonte universal de sentimientos» (Hua Mat VIII, 362), los cuales se preservan en las formas superiores de la vida de conciencia como el temple de ánimo de fondo, el horizonte afectivo de la experiencia concreta y el afán de aspiración y autoafirmación de la vida, presente en cada momento de su propio de curso.

5. **REFERENCIAS**

BIANCHI, I.A. (2003). *Fenomenologia-della volontá. Desiderio, volontá, stinto nei manoscritti inediti di Husserl*. Milán: Franco Alegi.

CABRERA, C. (2019). «Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl». *Ideas y Valores*, 68 (169), 109-132.

CRESPO M. (2016). «Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity». *Ethical Perspectives*. 4. 699-722.

DRUMMOND, J. (2015), «Exceptional love?» in M. Ubiali & M. Wehrle (eds.), *Feeling and value, willing and action,*

Dordrecht: Springer, 51-69.
ENGLISH, J. (2006), «Que signifie l'idée d'une téléologie universelle chez le dernier Husserl?» en Jacques English (ed.) Sur l'intentionnalité et ses modes. Presses Universitaires de France, 2006, pp. 249-281.
FERRER, U., SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2018). *La Ética de Edmund Husserl.* Sevilla: Themata.
HART J.G. (1998) «Genesis, Instinct and Reconstruction: Nam-In Lee's Edmund Husserl's Phänomenologie der Instincte», *Husserl Studies*, 15: 101–123.
HUSSERL, E., Manuscritos Inéditos: M III 3 1-3, A VI 30, A VI 12 II, A VI 8, A VI 26.
LEE, N-I. (1993) *Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phaenomenologica, 128, Springer.
MELLE, U. 2012 «Husserl´s Personalistic Ethics,» *Husserl Studies,* 23, 1-15.
MENSCH, J. (1997). «Instincts, a husserlian account», *Husserl Studies*, 14 (3): 219-237.
QUEPONS, I. (2016). «Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl». *Revista de filosofía Diánoia*, [S.l.], v. 61, n. 76, p. 83-112.
SCHUHMANN, K, (1977) *Husserls Chronik Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag
SERRANO DE HARO, A. (1995) «Actos básicos y actos fundados: exposición crítica de los primeros análisis husserlianos», Anuario Filosófico, (28) 61-89.
VENDRELL FERRÁN, I. (2017) «Intentionality, value disclosure and constitution: Stein´s model.» E. Magrì, D. Moran (eds.), *Empathy, Sociality, and Personhood*, Contributions To Phenomenology 94, Springer, 65-85.
WALTON (2017) «Horizontality, legitimation in perception, affectivity, and volition» R. Walton, S. Taguchi, R. Rubio. *Perception, Affectivity and Volition in Husserl´s Phenomenology*, Phaenomenologica 222, Springer, 3-20.
ZIRIÓN QUIJANO, A. (2018) «Colorations and moods in Husserl ´s *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (with a final hint towards the coloring of life)», Phenomenology of Emotions,

Systematical and Historical Perspectives, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. XVI, Routledge, 41-75.
— (2009) «El resplandor de la afectividad» Acta Latinoamericana de Fenomenología III, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 139-153.

---

8 Aunque el material estuvo disponible en los Archivos y hay diferentes alusiones a los mismos en diferentes lugares de la colección de obras completas de Husserl, su publicación en el volumen XLIII de la colección *Husserliana* tuvo lugar en 2020. Otros manuscritos importantes del mismo periodo, 1909, 1914 respectivamente, se encuentran en los trabajos de reelaboración de las *IL*: Sobre la mención en la esfera intelectiva y afectiva, el problema de la expresión (Hua XX/2, 233-238), y sobre la intencionalidad como tendencia (Hua XX/2,210).

9 El placer como placer por el sabor de algo dulce o por el olor cierto aroma no se viven como vivencias separadas. Así como no ve uno el rojo en un objeto sino el objeto rojo, así el placer no es independiente de la sensación que lo produce, y para Husserl guarda a su vez una estrecha relación, como veremos a continuación, con una determinación cuasi-objetiva que exhibe sensiblemente el valor de las cosas. Cfr. Ms. A VI 12 II/29a.

10 Aunque la diferencia entre unos y otros no es tan clara (Zirión, 2018), y por momentos Husserl llega a presentarlos como sinónimos, también hay dimensiones de la descripción de Husserl donde parece sugerir que los temples de ánimo tienen un carácter especialmente dinámico y relativo a trasfondos afectivos, frente a los meros estados, y su relación con cierta coloración o ensombrecimiento afectivo del entorno (Vendrell-Ferrán, 2017:72).

11 Sin embargo, también es verdad que algunas vivencias afectivas no ejecutadas, por ejemplo, aquellas cuya motivación ya no está vigente o simplemente el decurso propio de la vida las fue entregando al pasado, no necesariamente inciden en la

explicitación del sentido objetivo de vivencias actuales. El malestar del día anterior puede perdurar como una moción de fondo con su propio sentido, dando lugar a un estado de ánimo más bien discreto, casi desatendido.

12 El tema de la coloración afectiva o resplandor ha dado lugar a diferentes interpretaciones que semejantes la Husserl, como la de Stein (Vendrell-Ferrán 2017). Para un estudio pormenorizado de la cuestión véase Zirión 2009.

TERCERA PARTE
HORIZONTES INTERNOS DEL PENSAMIENTO HUSSERLIANO

La ética de Husserl y su apertura a la política

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN Y MARIANO CRESPO
Universidad de Navarra

1. INTRODUCCIÓN

En el pensamiento de Husserl suelen distinguirse tres periodos, aun manteniendo una continuidad de fondo, especialmente visible conforme se van conociendo textos de su vasto legado póstumo. Y en esta medida pueden reconocerse también tres fases en su filosofía moral o ética. Para una exposición más desarrollada pueden verse los trabajos de Ferrer y Sánchez-Migallón (2018) y De Warren (2017).

La primera de ellas abarca desde el inicio de su actividad docente en Göttingen (1901-1902) hasta las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* (Hua XXVIII). Corresponde con el Husserl temprano de los escritos lógicos y de las *Investigaciones lógicas*. La segunda etapa comenzaría con *Ideas* I (1913) y, pasando por el importante y laborioso trabajo de *Ideas* II (Hua IV), culmina con los artículos publicados en la revista *Kaizo* (1922-1924) y recogidos en *Renovación del hombre y de la cultura* (Hua XXVII). Este periodo puede identificarse como el del giro trascendental, y en él se produce un cambio importante en su doctrina ética. Se trata de un cambio interno al propio pensamiento, pero agudizado también por la traumática experiencia de la Primera Guerra Mundial; una crisis de la cual sólo se puede salir, según él, mediante una renovación individual y de la nación, lo cual constituye una apertura o ampliación de las consideraciones axiológicas y normativas éticas a la esfera social y política. La tercera etapa va desde mediados de los años veinte hasta su muerte. Este periodo se caracteriza por el cambio de perspectiva desde una fenomenología estática a una fenomenología genética; y cuyos escritos fundamentales para nuestro tema son, sobre todo: la *Introducción a la ética* (Hua XXXVII), el segundo volumen de *Sobre fenomenología de la intersubjetividad* (Hua XIV), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica* (Hua VI),

Reflexiones sobre ética (Hua XLII, 265-527) e *Introducción a la filosofía* (HuaM IX). Por otro lado, el problema general de la intersubjetividad —que se trata ya en el capítulo anterior de este volumen y que resulta fundamental para toda posibilidad de apertura social y política— se expone resumidamente en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*, de 1929 (MC).

Así pues, estructuramos este capítulo sobre la ética husserliana según esos periodos, añadiendo un epígrafe para su apertura a la política.

2. EL IDEAL DE RACIONALIDAD PRÁCTICA Y LA AXIOLOGÍA FORMAL

La aspiración general de la filosofía de Husserl es ganar claridad y rigor racional en la comprensión radical de la entera vida humana y su mundo. Totalidad que exige no ceñirse exclusivamente a la actividad cognoscitiva o teórica, sino incluir también y por principio la vida práctica. Así, la exigencia de racionalidad en la esfera estimativa y práctica estaba presente ya desde muy pronto.

Todo el ser humano es un ser teleológico respecto al fin de una vida racional apodíctica. Es más, precisamente esa exigencia racional es una tarea que, llevada a cabo poco a poco en progresivos niveles de autorreflexión y autorresponsabilidad, constituye su deber (Hua VI, 272, 275-276): deber o imperativo auténticamente moral. Se trata de configurarse a sí mismo adecuando la vida a lo dictado por la razón, a lo justificado como verdadero; desarrollo espiritual muy distinto del natural orgánico (Hua XXVII, 36-37). De hecho, puede adelantarse que este es el sentido del imperativo ético absoluto que Husserl formula —«actuar según la mejor ciencia y conciencia» (*nach bestem Wissen und Gewissen handeln*)— en todos los ámbitos, teóricos o prácticos, de nuestra vida.

En principio, nada parece más natural. Sin embargo, esa inclusión de las dimensiones estimativa y práctica en el ámbito moral racional apunta a una tesis audaz, a saber: que los actos estimativos y los volitivos (del sentimiento y de la voluntad) poseen una racionalidad propia e intrínseca análoga a la racionalidad universalmente reconocida en la esfera

cognoscitiva o teórica (Crespo, 2010). Así, Husserl acomete la tarea de esclarecer la racionalidad interna de los actos del sentimiento y de la voluntad de modo que quepa hablar en ellos de normatividad y justificación propias.

Con otras palabras, pretende explorar la racionalidad de los dominios o «lados» —junto al lógico-teórico— axiológico y práctico de la razón. O, todavía de otra manera, la idea es alumbrar la ética como ciencia normativa práctica análoga —como intuyó Brentano— a la lógica normativa práctica. Tal ciencia normativa práctica le parece a Husserl una exigencia evidentemente necesaria por el testimonio de los deberes que comparecen en la experiencia interna. E igual que la lógica normativa práctica se funda en una lógica teorética, formal, apriórica y pura, esa ética normativa práctica habrá de fundarse en una ética teorética, formal, apriórica y pura (Hua XXVIII, 11-13). Adviértanse bien dos observaciones respecto a dicha ética formal: primera, que ella no excluye el complemento también necesario —al contrario de lo defendido por Kant— de una ética material; y segunda, que contiene una legalidad paralela (no subordinada), pero análoga (no idéntica), a la legalidad de la lógica formal. Por otro lado, así como en la lógica formal sus proposiciones lógico-formales pueden transformarse en proposiciones ontológico-formales y en leyes noético-formales (según las correspondientes ciencias correlativas a los referentes ontológicos y a los actos), también en la ética formal las proposiciones axiológico-formales podrán transformarse en proposiciones onto-axiológico-formales y en leyes noético-axiológico-formales (es decir, a cada principio axiológico-formal le corresponderá una versión ontológica y una versión noética).

Pues bien, consecuente con la necesidad de esa ética formal, Husserl desarrolla la axiología formal que la engloba. Y en ese despliegue ve tanto leyes análogas a las de la lógica formal, como otras exclusivas de este ámbito axiológico. Lo cual refuerza el hecho de que la axiología formal no es una aplicación de la lógica formal; el fundador de la fenomenología insiste en que la axiología formal es como una lógica formal

propia y peculiar de la proposición axiológica. No nos detenemos aquí en la estructura intencional axiológica (abordada ya en otro capítulo de este volumen); tan solo conviene acaso recordar que, según Husserl, los actos emotivos no necesitan de la intervención de la conciencia intelectiva para configurar sus correlatos intencionales, los valores, y por tanto, para manifestarse como vivencias intencionales, aunque sí necesitan de los actos de conocer para que puedan presentársenos las cualidades de valor como propiedades objetivas de las cosas.

En concreto, las leyes análogas a las de la lógica formal son: el principio de contradicción, el de tercero excluido y las principales formas válidas de argumentación o silogísticas. Sin embargo, se descubren análogas —y no idénticas ni meramente subordinadas— porque tales leyes se presentan en el ámbito axiológico con ciertas flexiones o complejidades propias. Así, el principio de contradicción es más complejo aquí por la diversidad de predicados de valor y de motivaciones que influyen en el acto estimativo en cuestión; el de tercero excluido se presenta como «cuarto excluido» por la posibilidad de lo axiológicamente neutro (de lo *adiaforon*), de modo que el valor negativo o disvalor no es el contradictorio del valor positivo, sino su contrario; y en las argumentaciones axiológicas no hay dos o más actos de juzgar que motiven un nuevo acto de juzgar, sino un acto de estimar y otro (u otros) de juzgar que motivan conjuntamente un nuevo acto de estimar (Hua XXVIII, 81-84, 87-88).

En cuanto a las leyes propiamente axiológicas, o sin paralelo lógico, encontramos las leyes formales de los actos de preferir y postergar, que se refieren a lo valioso en tanto que posee valores de diferente altura; y leyes peculiares de «sumación», pues en las totalidades axiológicas el valor global no se reduce a la suma de los valores de las partes, de modo que en ocasiones las «partes» de signo axiológico opuesto no se anulan entre sí, sino que más bien se compenetran, reforzándose entonces una de ellas (Hua XXVIII, 96).

Ya dentro de esta configuración formal, la ética —fundada en

la axiología— muestra sus vertientes noética y noemática. Desde la perspectiva primera, los actos de querer se fundan en los actos de desear, y estos a su vez en los estimativos (como se dijo, de estas formas de intencionalidad sentimental se habla ya en otro capítulo de este volumen); desde la segunda, los contenidos valiosos se convierten en fines pretendidos por la voluntad, de manera que lo querido se funda en lo valorado, es decir, los fines en los bienes. Los bienes son «puestos» como valiosos; y, sobre ellos, los fines son «pro-puestos» como por realizar. A este armazón formal conviene añadir, para el momento específicamente práctico, leyes formales de la deliberación que se orienta e interrumpe con la decisión o elección (Hua XXVIII, 120).

Y en cuanto a la determinación material de los actos de querer correctos y de los correspondientes fines debidos, es decir, en cuanto a la ética o práctica materiales, Husserl no solo señala qué fines son los auténticamente debidos, sino también establece conexiones entre ellos. Esto resulta crucial, pues los fines prácticos tienen la peculiaridad —a diferencia de los valores— de conformar una serie teleológica. Serie de fines que apunta a un fin último, y cuyo correlato en el sujeto y sus actos es la progresiva constitución de un suelo, por decirlo así, de hábitos finalistas que se mantienen implícitos en los actos concretos. Esta es la razón de que no proponga leyes específicas para tipos de actos de querer o acciones, ni señale fines qué es bueno y correcto realizar, sino más bien una ley moral fundamental y el fin universal o último correspondiente.

Esa ley fundamental es, como se dijo: «actuar según la mejor ciencia y conciencia» (*nach bestem Wissen und Gewissen handeln*), de modo que estén presentes la función teórica de la razón y la función práctica de la razón de fines: la primera como responsabilidad ante los principios que justifican la acción; y la segunda consolidando los fines en forma de hábitos directivos y unificadores de las acciones (Hua XXXVII, 253).

Como se ve, se trata de una tarea de progresiva y constante renovación, pues a menudo el hombre descubre que sus fines vitales son insuficientes —incapaces de valor moral absoluto

que funde un imperativo absoluto— y debe relativizarlos desde un fin más comprehensivo, un fin superior e incondicionado (Hua XXVII, 29); lo cual se reflejará en un nuevo nivel de habituación del yo. La vida ética es una tarea de renovación también porque el sujeto humano se encuentra de hecho en un estado inicial de imperfección como punto de partida, lo cual requiere una continua lucha contra resistencias de distinto signo sobre la base de la condición personal y libre del hombre (Hua XXVII, 44-45; Vargas Bejarano, 2007).

3. LA PERSONA HUMANA COMO SUJETO MORAL

Así pues, el hombre va configurándose mediante hábitos, va habituándose, con vistas a un fin justificado cada vez más comprehensivo y absoluto. Husserl se fue dando cuenta de que el yo que al principio se describía como un puro foco de actos aparece, en cuanto sujeto moral, como un yo con hábitos. Se trata de un proceso que culmina en un yo personal motivado libremente por fines. El análisis general de esta habituación del yo, y de la consiguiente sedimentación de sentido, puede verse con más detalle en el siguiente capítulo de este volumen; pero para la ética es necesario tener presentes los rasgos esenciales del estrato superior y motivacional de ese proceso, pues en él logra la persona su relieve ontológico como sujeto ético, libre y autónomo. Por otro lado, la consistencia ontológica del sujeto moral se revela cuando se advierte su eficacia real influida por los motivos. Es decir, el yo se deja motivar en una u otra dirección y se decide autónoma y libremente por una acción, haciendo que la motivación tenga entonces una eficacia real, causal. Por eso la motivación manifiesta también la autonomía y la libertad de la persona (Hua IV, 269).

En efecto, sin libertad no habría motivación interior, sino una causación exterior; y resulta capital distinguir netamente entre causalidad y motivación. Son dos perspectivas —la naturalista de la causalidad y la personalista de la motivación— que exigen dos actitudes diferentes. Ambas tratan «objetivamente» el dinamismo, aunque en sentidos distintos: la primera, según la aparición; la segunda, según el ser (Hua IV, 373-386, 389). De tal manera que la causalidad real se rige por una legalidad

natural, según vínculos de causalidad mecánica; mientras que en la motivación rige la legalidad espiritual de la motivación justificada o injustificada, legalidad de la que se tiene experiencia en lugar de mero cálculo (Hua IV, 366).

Ahora bien, la situación se torna más compleja cuando el motivo no es un mero estímulo para el libre encaminamiento del sujeto, sino un motivo que provoca una toma de posición. Postura ésta que primero es cognoscitiva, adecuándose al contenido de sentido de dicho motivo, y que eventualmente se prolonga luego en las valoraciones y actos de querer correspondientes (todo ello según diversos órdenes de síntesis o cumplimiento). De esta suerte, se inicia una serie motivacional que expresa —y está regida por— la teleología de la razón. Frente a la motivación simple que parte del estímulo, tiene lugar aquí un proceso progresivo de cumplimiento. Así, los pasos en el encaminamiento intencional y motivador del sujeto hacia las cosas del entorno son, por este orden: estímulo (con una u otra connotación), objeto fijado por la atención y tema cognoscitivo, valorativo y práctico (Hua IV, 212, 215-221, 229-236).

Además, dicha motivación libre obedece a la teleología de la razón sin implicar un orden de acción unívoco y ya fijado, al contrario de lo que ocurre en la causalidad determinada y determinista. Es así como, al vincularse a los motivos de la razón y no a los de la sensibilidad, la persona es plenamente libre. Sin embargo, no se trata de una libertad arbitraria o amorfa; no todo es actividad incluso en el estrato de la motivación racional y libre (Hua IV, 339). También la libertad humana misma posee influencias pasivas. Como en todos los estratos o niveles de la vida intencional, también aquí se descubre una duplicidad de principios y, sobre todo, de dinamismos de motivación: una motivación activa y una motivación pasiva. La primera es la toma de posición de un yo activo; la segunda, el subsuelo de asociaciones, tendencias, disposiciones, costumbres o hábitos. En cada acto intervienen ambos dinamismos, consciente uno y ciego el otro; en cada acto humano se entremezclan —para bien o para mal, desde el punto de vista ético— la libertad y la costumbre natural (Hua IV, 276,

388). Y si antes se dijo que la motivación, y no la causalidad, es el ámbito de la justificación o discernimiento de lo correcto y lo incorrecto, ahora hay que precisar que ese ámbito corresponde principalmente a la motivación activa. Por ello, la activa puede llamarse motivación superior, frente a la pasiva o inferior.

Ambas motivaciones son necesarias: la superior para dar cuenta de la efectiva libertad de nuestros actos, y la inferior para hacer posible la unidad de la conciencia (Hua IV, 224-228). Pero lo que más interesa a la ética y a la configuración del agente moral es precisamente cómo se da ese entrelazamiento y esa interacción o «imbricación» entre esos dos modos de motivación (Hua IV, 280-289). Esa mutua influencia consiste en que los actos motivados activamente, las tomas de posición, permanecen en el yo en forma de hábitos; y en que esos hábitos predisponen a decidirse en lo sucesivo, a dejarse motivar nuevamente, de igual modo que antes. En realidad, se trata de la habitualidad general descubierta ahora en el fondo más esencial, espiritual y libre de la persona (Hua VI,111 n.1; Hua XXXVII, 334).

Así, este proceso resulta ser la génesis constituyente, activa y pasiva, del yo moral. Pero un yo que, aun en su unidad, no se libra de cierta tensión, pues está como dividido entre diversos motivos que encuentra en sí y ante sí, y entre los que tiene que decidirse activamente por uno. De manera que esta decisión —a menudo incómoda— es el momento crucial de la constitución del sujeto ético, y su capacidad de ejercerla revela la asombrosa pero auténtica tarea del ser humano de autoconfigurarse a sí mismo, de conformar libremente su propia vida (Hua XXVII, 42-43).

Por eso Husserl contempla la vida humana en su conjunto desde la perspectiva ética de los niveles de responsabilidad. Estos, a modo de círculos concéntricos, hacen que la razón constitutiva de la persona vaya reconociéndose cada vez más en la vida del yo, y que su despliegue teleológico adquiera sentido por relación a la fidelidad al propio ser (Hua VI, 272; Crespo, 2016).

Ahora bien, si ese propio ser es el que da sentido y orienta los

fines variables y sucesivos, se trata sin duda de un fin en sí. Dicho de otra manera, los fines propositivos no serían posibles sin algo que fuese fin en sí, de modo que los unifique teleológicamente y les dé sentido en tanto que fines. Y esta noción de un ser que es fin en sí conduce, a su vez, a la idea de dignidad de la persona. Idea de dignidad que, si bien no es tematizada explícitamente, resulta evidente a partir de tres consecuencias que este filósofo destaca y que terminan de definir su pensamiento ético más granado: el respeto a la persona individual, el carácter o estilo personal y el amor y la vocación asimismo personales.

La actitud de respeto se muestra claramente desde la idea de fin en sí, universal o absoluto que posee la persona. Ante y con respecto a un fin así, caracterizado por valores absolutos, todo otro fin (no absoluto, parcial) debe ceder o ser relativizado (Hua XXVII, 26-27). Además, el respeto subraya el carácter individual y único de cada persona; lo que lleva de la mano al rasgo individualizado e individualizador del carácter.

El carácter personal da expresión al estilo unitario forjado por cada yo real y en el que se asientan sus distintos modos de comportarse. Se trata de un decidirse regulativo que subyace bajo la variación de actos y decisiones particulares. Puede describirse también como la dirección vital últimamente conformadora de los actos; una autorregulación o conformación que, por ser última o universal, es precisamente ética y regidora de las regulaciones parciales (Hua XXVII, 29). Por tanto, la ética de Husserl —su ideal moral o ético— no es solo general, sino también personal e individual. Lo cual apunta directamente a la idea de vocación personal y al amor como motivación adecuada a la persona y como descubridor y motor de la tarea moral.

4. LA VOCACIÓN PERSONAL Y EL AMOR COMO MOTIVO ÉTICO FUNDAMENTAL

Según lo visto, se trata a la vez de descubrir y desarrollar un ideal ético personal. Tal será el fin último que dé sentido inteligible a toda la vida. Es decir, para el crecimiento moral de la persona es necesario descubrir la estructura tendencial del propio carácter contando con el fin último fáctico, contrastar

éste con el fin último absolutamente debido y valioso, y tratar de conformar el carácter que de hecho tenemos con el que —a la luz de ese fin debido— debemos encarnar. Con otras palabras, un desarrollo humano, racional, del sistema personal de motivaciones solo es inteligible si el yo concreto, cada yo, tiene a la vista una idea de cómo debe ser tal sistema y su fin. Esa idea es, propiamente, un ideal de persona posible y deseable hacia el cual el yo se prolonga en y con sus fines (Hua IV, 120). De este modo, el yo personal se vive como tendiente y orientado a un proyecto, a su personal e individual proyecto (Hua VI, 174). De este modo, pues, la ética ha de tener en cuenta no solo los deberes universales y necesarios, sino también la individualidad y la vocación del sujeto moral. La vida éticamente lograda no consistiría solamente en conducir esta de acuerdo con el ideal de la razón, sino asimismo en tener en cuenta el elemento individualizador de la ley moral que surge del amor. Esto no supone un abandono de una ética racional, sino el poner de relieve la necesidad de su complementación. La vida ética de las personas no puede consistir simplemente en el esfuerzo por adecuar ésta a los principios formales de la razón. De su individualidad personal, del centro personal de aquello que le constituye como la persona que es, surge su tarea moral específica.

La permanente aproximación a ese proyecto es la vida auténticamente humana. Se trata de un proceso que la persona nunca puede dar por terminado. Y esto porque, por un lado, aunque los hábitos ganados influyen en cada acto subsiguiente, el sujeto puede actuar —aun poseyendo el hábito correspondiente— de modo contrario e incoherente, pecar, desoyendo la conciencia y endureciéndose para su reclamo (Hua XXVII, 38-39; Hua IV, 266-267, 350; Hua XXXVII, 339-342). Además, la persona debe estar siempre atenta a descubrir, y en su caso rectificar, posibles intencionalidades que como horizonte o subsuelo —como vivencias inactuales— pueden influirle «inconscientemente» (como, por ejemplo, el resentimiento) (Hua VI, 240). De manera que, a la vista de esa experiencia de la vida moral humana tal como de hecho se

desarrolla, se comprende que la continua renovación interior sea la tarea suprema de la ética (Hua XXVII, 21). Por otra parte, aquí se ve bien la diferencia entre la actitud ética —como tarea renovadora— y la axiológica —como mera actitud valorativa— (Hua XXXVII, 244-247).

Evidentemente, tal acento en la individualidad del ideal ético no elimina ni diluye la universalidad del imperativo ético de obrar racionalmente, de manera que torne arbitraria o caprichosa la tarea moral. Pero junto a esa generalidad hay la individualidad asimismo ontológica, en la que se fundan auténticos deberes individuales y un ideal moral también individual. Más aún, como la ética es propia de personas, solo hay verdaderamente moral cuando, junto con el imperativo universal, hay también el ideal y deber individuales (Hua XXVII, 39-41; Crespo, 2015).

Desde luego, en todo deber es necesaria la referencia al yo concreto como su sujeto. Pero esa referencia a un yo individual individúa ya el deber, hace que se trate de un deber para ese yo; únicamente entonces nos encontramos en el ámbito moral (Hua XXXVII, 247-255). Por todo ello, el tipo de ser a que aspiramos moralmente es una suerte de simbiosis del tipo general humano (el carácter racional) y el tipo individual de cada cual (su peculiar carácter, su estilo propio). De modo que la constitución del yo concreto comprende tanto su tipo general como yo humano, cuanto su tipo individual como yo peculiar con carácter, con su estilo propio que atraviesa todo el yo (Hua IV, 249, 254, 270, 277). Y por esto también, Husserl señala la necesaria compenetración entre la vocación general de toda vida humana y la vocación particular —especialmente profesional— de cada individuo (Hua XXVII, 28). Este es, por cierto, uno de los ejes temáticos de las *Reflexionen zur Ethik* (Hua XLII). Así, el imperativo moral que dictaba: «haz lo mejor que puedas» en sentido radical y omnicomprehensivo apunta no solo en general a lo mejor entre lo posible, sino al verdadero y mejor yo de cada uno (Hua XIV, 174; Hua XXVII, 35).

Pues bien, precisamente esa individualidad de la persona que cada uno está llamado a ser, lleva a mirar al amor. Solo el amor

puede descubrir ese yo ideal. Primero, porque ve lo individual como tal penetrando las acciones y hábitos de comportamiento generales o comunes; segundo, y más importante, porque descubre e ilumina lo valioso posible de cada persona. Además, el amor no solo descubre en uno mismo (y en el otro) su yo ideal, sino que le mueve a procurarlo, a encarnarlo progresivamente. Husserl llega a señalar como ejemplo de esto el amor cristiano al prójimo —que se dirige también a los enemigos—; un amor que, por ello, se constituye como fin absolutamente debido (Hua XXXVII, 11; Hua XIV, 174).

En realidad, no es otra la función del amor: el descubrimiento y fomento de nuevas y mejores configuraciones personales —*ethos*—, tanto individuales como colectivas. El amor lleva a querer el verdadero y mejor ser personal propio y ajeno, es el motor de la vida moral en necesario progreso; y esto tanto para la vida individual como para las relaciones intersubjetivas (Hua XIV, 173). Husserl se da cuenta progresivamente de que la razón sola no basta para explicar el movimiento moral individual y social: hace falta el amor y la comunidad amorosa (Melle, 2007; 2002). Además, ese dinamismo ético, teleológico y universal, impulsa a personas y comunidades, como perfectibles que son, hacia sendos ideales de suyo infinitamente perfectos. Perfección ideal en la que se dibuja Dios como horizonte personal y comunitario; un ideal al que tendemos en la medida de nuestras posibilidades finitas (Hua XXVII, 33-34; Melle, 2007, 15; Vargas Bejarano, 2007, 89). En relación con este punto, el siguiente texto de Husserl sostiene que, para poder creer en mí, en mi verdadero yo y en mi desarrollo hacia este, he de creer en Dios:

> «Para poder reconocer la presencia poderosa de Dios, he de creer ya en Dios. Y para poder creer en mí, en mi verdadero yo y en un progreso hacia este, tengo que creer en Dios; y en la medida en que lo hago, veo en mi vida la guía divina, el consejo de Dios, la advertencia de Dios» (Hua XLII, 255)

Tal infinitud o perspectiva divina, por así decir, abona la idea de que el amor y el interés moral por el otro se dirigen ya no solo a familiares y amigos, sino a toda persona miembro de la

sociedad, pues todos están llamados a ese ideal de perfección, y de todos somos responsables en alguna medida (Hua XXVII, 46).

5. LA APERTURA A LA COMUNIDAD Y A LA POLÍTICA

La cuestión de la comunidad social y política siempre estuvo latente en Husserl por la propia concepción tanto de la filosofía como de la misión del filósofo. Pero hubo que esperar a los años 20 y 30 para verla tematizada.

La intersubjetividad posee una importancia fundamental como presupuesto de la constitución del mundo y del yo. En concreto, la intersubjetividad se revela como condición de perspectivas diversas del mundo para el yo y del yo en el mundo. Pues bien, cuando en ese mundo se cuenta con personas reales, al yo se le abre el mundo de lo social o comunitario y, por tanto, el mundo de la vida y acción políticas. De este modo, el mundo de lo político —constituido por las otras personas y sus respectivos entornos— pertenece también al entorno propio.

El mundo de la vida social se edifica sobre actos comunicativos directos mediante los cuales las cosas del entorno común se revisten de juicios, valoraciones y direcciones voluntarias comunes; de manera que nuestro mundo común adquiere una significación espiritual. Se van construyendo así esquemas de conducta social, según los cuales se definen funciones y roles sociales que el sujeto adopta como agente propiamente social. Además, de modo paralelo a como el yo se constituye como sujeto moral por la sedimentación y habituación de sus actos, las unidades comunitarias o sociales se constituyen como sujetos morales mediante adquisiciones comunitarias que se actualizan en los sujetos individuales (desde la lengua, el derecho o la ciencia, hasta fines comunes que aglutinan distintas voluntades o contratos comerciales y pactos políticos) (Hua XIV, 194, 197, 169).

Aparece, pues, un sujeto comunitario que posee las características de una auténtica persona moral: es decir, una unidad personal que se comporta de modo análogo a la persona singular, con una existencia sincrónica (en los individuos que la integran y en los que ella adquiere conciencia) y a la vez diacrónica (como sujeto desarrollándose en la historia) (Hua

XIV, 200-201; Hua XXVII, 22, 48-49).

E igual que el amor es la raíz de la ética personal, es también lo que cohesiona las comunidades. De ellas, la más simple y nuclear es la familia (Hua XIV, 173 ss); y las más «anónimas» son aquellas donde el amor o la empatía son más débiles y menos personales. En estas últimas, la distancia entre el rol y la persona es máxima, por lo que los individuos intervienen meramente como funcionarios, sin desplegar su personalidad propia. La configuración moderna de este tipo de comunidades es, como comunidad nacional, el Estado con su aparato institucional (Hua XIV, 182) y, en un nivel máximamente general, la sociedad humana universal o el concierto de las naciones.

Naturalmente, la preocupación de Husserl por la comunidad nacional y por la humana universal fue creciente a la vista también de las circunstancias históricas que hubo de presenciar (la Gran Guerra y los primeros años del nazismo). Su atento espíritu no podía obviar la situación o el contexto en el que vivía. Pero sus análisis en este ámbito reflejan una profunda unidad y continuidad con tesis centrales de la fenomenología desde sus inicios (Martínez Rodríguez, 2011). De manera que su propuesta trasciende la concreta situación de su tiempo, y atiende más bien a las condiciones esenciales de la aparición y el desarrollo general de las naciones; proceso que enfoca desde la perspectiva del nacimiento y afianzamiento de la actitud científica desde los griegos.

Para Husserl, la nación es el ámbito de lo particularizado, pero su crecimiento viviente solo es posible en el intercambio con las otras naciones también particularizadas. Cada nación comporta una memoria histórica compartida, una historia propia, recordada y comunicada de modo vivo a través de las generaciones. Además, en la génesis y consolidación de las naciones tiene lugar una definición y ampliación, tanto de los límites territoriales (no solo por la delimitación física, sino también por el reconocimiento de ideales comunes propios) como de esa memoria histórica (que termina condensándose o tipificándose en lo ejemplar: modelos, gestas, héroes, himnos,

conmemoraciones). Así, en el hecho de que esta memoria histórica sostenga la vida presente y proyecte ideales futuros se ve bien la tesis general de la unidad temporal de la vida, en este caso colectiva.

Un hito en el desarrollo de la nación es el nacimiento de la razón científica y universal en la Grecia clásica. Gracias a ella, las meras costumbres y los poderes míticos se transformaron en dirección racional de vida, sedimentando en las instituciones políticas, el derecho, las técnicas —frente a la magia— y, por supuesto, en las evidencias cognoscitivas siempre comprobables. Se da entonces el paso de lo meramente rutinario y convencional particular a una racionalidad vinculante para todos los hombres y naciones. Por consiguiente, ya es posible y tiene sentido hablar de una comunidad humana universal. Los vínculos entre las naciones de matriz europea —como receptora primera de la herencia griega— no son meramente externos y contingentes, sino que proceden de la razón universal ejercida en común (Hua XXVII, 73, 79-89), donde cada Estado es el marco de autorrealización del individuo mediante normas racionales y morales (Schuhmann, 2009).

Así pues, en la visión husserliana, el desarrollo progresivo de los pueblos y naciones se caracteriza por su incorporación al proceso de racionalización universal. Un proceso que se entiende también, por las circunstancias fácticas históricas, como un proceso de «europeización» universal. Naturalmente, este ideal no significa la absorción homogeneizante de las peculiaridades de cada nación (europea o de otro continente), sino más bien la apertura a los valores universales accesibles a la razón respetando la singularidad de personas y culturas particulares; y, así, otro momento histórico de la unidad europea es la Edad Media, mediante la idea cristiana de la *civitas Dei* (Hua XXVII, 89-90). En otras palabras, no es otra cosa que la humanidad configurada por la ciencia racional universal que es la filosofía (Hua XXVII, 55, 59).

Sin embargo, es precisamente este proceso racionalizador o «europeizante» el que Husserl vio encallar en la Gran Guerra, poniéndose de manifiesto el agotamiento de la fuerza impulsora

de la cultura europea (Hua XXVII, 3). Agotamiento y decadencia que en realidad era síntoma de una profunda crisis simultánea de las ciencias, de la política y de la cultura; y que, a su vez, revelaba una crisis de la concepción de la racionalidad que sustenta toda la civilización de Europa (así como de los pueblos que se han vinculado al ideal europeo).

Ante esto, Husserl oscilaba entre el pesimismo y la esperanza, en una especie de romanticismo cultural y político (Martínez Rodríguez, 2011, 289). Describía sin eufemismos y en toda su radicalidad la crisis, a la vez que sentía esperanzada y hondamente la urgente responsabilidad de actuar en favor de una renovación de la Europa de su tiempo. Una renovación cuyo protagonista es la persona individual y libre, pero con la vista puesta también en la comunidad universal (Hua XXVII, 4-5).

6. **REFERENCIAS**

CRESPO, M. (2010). El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Edmund Husserl y Max Scheler. En I. GARCÍA DE L. (Ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios* (pp. 207-224). Madrid: Encuentro.

— (2015). Husserl On Personal Aspects of Moral Normativity. *Ethical Perspectives*, 22 (4), 699-722.

— (2016). Fenomenología, sentimientos e identidad. La contribución de la fenomenología husserliana de los sentimientos a la cuestión de la identidad personal. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33 (2), 605-617.

DE WARREN, N. (2017). Husserl and Phenomenological Ethics. En S. GOLOBy J. TIMMERMANN. (Eds.), *The Cambridge History of Moral Philosophy* (pp. 562-576). Cambridge: Cambridge University Press.

FERRER, U. y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl*. Madrid-Sevilla: Thémata.

MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A. (2011). Fenomenología y política en «La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental» de Husserl. *Investigaciones fenomenológicas. Serie monográfica, 3: Fenomenología y política*, 279-291.

MELLE, U. (2002). Edmund Husserl: From Reason to Love. En J. J. DRUMMOND y L. EMBREE. (Eds.), *Phenomenological*

Approaches to Moral Philosophy (pp. 229-248). Kluwer Academic Publishers: Dordrecht/Boston/Londres.

— (2007). Husserl's personalist ethics. *Husserl Studies*, *23* (1), 1-15.

SCHUHMANN, K. (2009). *Husserl y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

VARGAS BEJARANO, J. C. (2007). La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la «renovación» y ética personal. *Estudios de Filosofía*, 36 (agosto), Medellín, 61-93.

Mundo de la vida y curso de la historia

JAVIER SAN MARTÍN Y JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ
UNED

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

Se suele decir, con más o menos gracejo, pero tal vez con alguna discutible precisión, que la historia de la fenomenología de Husserl es la historia de sus herejías. Seguro que las hay, y muchas, pero tal vez sea más certero decir que es la historia de los malentendidos, habida cuenta de la rocambolesca historia de la presentación de los textos husserlianos ante la opinión pública y la dificultad de sus conceptos, que son extraídos de la tradición con un sentido que la desborda. Y en estos malentendidos no han caído estudiosos menores, sino máximos seguidores del propio Husserl. Esta situación es especial en el caso del concepto de *mundo de la vida*, uno de los grandes regalos teóricos que Husserl ha hecho a la filosofía del siglo XX. Es esta, sin embargo, una noción compleja y en torno a la cual se han concentrado profundos malentendidos. Posiblemente, junto con la de reducción, es la que aglutina la mayor de las incomprensiones. Por tal motivo, en este escrito puede resultar de interés exponer los *tres* malentendidos fundamentales que a nuestro juicio minan su comprensión para a continuación tratar de deshacerlos. De ese modo, se contribuye a ofrecer el lugar y la función que ese concepto cumple en la fenomenología. La primera sección de este ensayo se ocupará de tal cosa, y lo hará en dos pasos. En el primero, se expondrán los tres malentendidos básicos que lo atraviesan, procediendo a desmontar los dos primeros. En el segundo, se abordará la estructura interna de ese mundo de la vida, lo que nos permitirá disolver el tercero.

En la segunda sección, hablaremos de un asunto estrechamente ligado al anterior: la historia. En efecto, como veremos en la sección primera, el *Lebenswelt*, en una de sus dimensiones fundamentales, tiene un carácter histórico. La razón última residirá en que la propia subjetividad constituyente

está atravesada también por la historia. En la correlación intencional y perfecta que forman sujeto y mundo, a una subjetividad histórica no le cabe otra posibilidad que estar inextricablemente unida a un mundo igualmente histórico. Con esto como telón de fondo, trataremos de mostrar la forma en que Husserl entiende la historia tanto en su modalidad de ciencia histórica, es decir, de *discurso* sobre la historia, cuanto en su configuración como acontecimiento, a saber, como *curso* de la historia. Así, después de un primer apartado introductorio, nos ocuparemos en el segundo de la historia intencional, el nuevo tipo de «ciencia histórica», de *discurso* sobre la misma que el autor de *La crisis* pondrá en marcha a fin de captar el sentido de los acontecimientos humanos y su despliegue en el mundo. Esta «ciencia histórica» será muy diferente a lo que usualmente entendemos por tal. Por fin, en el tercer y último apartado, analizaremos más en profundidad el propio devenir histórico, su *curso*, poniendo el énfasis en los rendimientos de la copertenencia que Husserl hace entre *curso* y *discurso* históricos, así como en la respuesta que da a la decisiva y vieja cuestión de si la historia tiene o no un sentido. Entraremos aquí de lleno en su tesis de Europa como *telos* de la humanidad.

I

1. EL MUNDO DE LA VIDA Y SUS DOS DIMENSIONES. DESHACIENDO MALENTENDIDOS

Dos son los malentendidos fundamentales que afectan a la noción de mundo de la vida. El primero, el más importante, aunque sea consecuencia del segundo, se refiere o está en relación con el momento en que emerge ese concepto públicamente, que no es otro que con la aparición del último libro de Husserl *La crisis de las ciencias europeas*. Con ese libro se pensó que el padre de la fenomenología había roto con la filosofía de las *Ideas* de 1913 y con el resto de sus obras. Se interpretó que ese giro era una respuesta al atropello que la historia —nacionalsocialista— le había deparado y, en cierta medida también, a la filosofía de Heidegger. En *La crisis*, el concepto de mundo de la vida aparece en el § 9 —como el mundo intuitivo olvidado por la ciencia— en el marco de una

interpretación del origen histórico del nacimiento de las idealizaciones científicas en Galileo. Y como se pensaba que la fenomenología, al practicar la reducción, se había desentendido de la historia, entonces, si esta se convertía en ese libro —ya desde el principio— en tema de análisis intencional, tal cosa solo podía deberse a que la propia historia había alcanzado a Husserl. El autor de *La crisis* había tenido que atender a la historia porque esta le había golpeado desde fuera[1].

Este error ha sido y sigue siendo pertinaz. En el caso de Ortega, fue determinante incluso para decir que ese texto —con el que por otro lado se identificaba por ser un análisis de razón histórica—, no podía ser de Husserl, pues resultaba incoherente con el abandono que él hacía de la historia; por eso, «es cosa de sobra clara que esta obra» (Ortega y Gasset, 2006, p. 29), había sido escrita por Eugen Fink. Julián Marías, discípulo de Ortega, llevó el tema hasta considerar que el concepto de mundo de la vida era tan extraño a la filosofía husserliana que muy bien se lo habría podido sugerir Ortega al filósofo alemán en la visita que le hizo en noviembre de 1934[2]. Se empezó a hablar, así, del último Husserl, en el que habría un rechazo u olvido del Husserl trascendental idealista, puesto que en aquel se atendía al mundo de la vida, un mundo que a todas luces sería incompatible con la reducción trascendental, que nos obligaba a 'olvidar' nuestra realidad mundana.

El segundo error, que en realidad es la razón última del anterior, procede de pensar que el mundo de la vida, el *Lebenswelt*, es, como terminamos de señalar, incompatible con la reducción fenomenológica, que sería justo «dejar de lado el mundo». Por consiguiente,'recuperar' el mundo, como se cree que ocurre en *La crisis*, aunque sea bajo la denominación de «mundo de la vida», es recuperar lo dejado por la reducción y así renunciar a esta. Muchos vieron en este punto la ratificación de aquello que había dicho Merleau-Ponty: que la mejor enseñanza de la reducción era que no podía ser completa (Merleau-Ponty, 1945, p. VIII). Como la reducción es la instauración de la actitud trascendental, la recuperación del mundo de la vida sería el abandono de tal actitud. De este

modo, se asumiría que mundo de la vida y actitud trascendental serían incompatibles[3].

Por otra parte, como el análisis de Husserl del *Lebenswelt* concreto —en el que se han depositado tanto los resultados de apercepciones de todo tipo (lingüísticas, valorativas, prácticas) como aquellos vinculados a las idealizaciones científicas— es un análisis genético, se ha llegado a decir por parte de no pocos investigadores y fenomenólogos que es preferible la etapa del análisis genético a la del análisis estático —etapa propia de *Ideas* I—, como si ambas fueran incompatibles. O también ha sido y sigue siendo frecuente oír que a uno le podía gustar o sentirse más cómodo con el Husserl de *La crisis*, el del mundo de la vida, pero no con el Husserl de la conciencia trascendental de las *Ideas*. Incluso, apurando este argumento, se llegó a sostener, como ya apuntamos, que la trascendentalidad es incompatible con el hecho de hablar del *Lebenswelt*. O estamos en una actitud trascendental o hablamos del mundo de la vida. Hablar del mundo de la vida en la actitud trascendental sería algo contradictorio.

Hay un tercer malentendido que es no tan común como los anteriores pero que también conviene señalar porque está en relación con una interpretación errónea de un comentario de Husserl, en el Anexo XXVIII de *La crisis* (Hua VI, 509), referido a la situación filosófico-histórica que le estaba tocando vivir. En tal comentario, el padre de la fenomenología escribe que el sueño de una filosofía como ciencia rigurosa se había acabado. Fue Landgrebe, en su artículo «Husserls Abschied vom Cartesianismus» (Landgrebe, 1963, p. 289), el que contribuyó a la tergiversación, repetida después hasta la saciedad, de que con semejante sentencia el autor de *La crisis* estaba renunciando a su proyecto, cuando, en realidad, se estaba refiriendo a un momento histórico filosófico, el de su tiempo, que él intenta superar con la fenomenología. Además, y en conexión con este asunto del supuesto abandono de la filosofía como ciencia rigurosa, el concepto de mundo de la vida, como el mundo que es propio de cada pueblo, cultura o grupo —por lo que a él solo se accede mediante la interpretación o hermenéutica— daba

lugar a multitud de perspectivas diferentes, todas cargadas de legitimidad, lo que parecía corroborar que con tal noción Husserl abandonaba las exigencias de rigor para entrar en otro continente filosófico distante del inicialmente previsto por él. Pero como explica en la famosa carta a Lévy-Bruhl, el relativismo histórico tiene ciertamente su derecho (HuaDIII.6, 163), pues para cada pueblo es legítimo lo previsto en su mundo de la vida particular, pero tal cosa no es la última palabra.

Los tres prejuicios señalados —la novedad tardía del concepto gestado a partir de factores externos, su incompatibilidad con la reducción y la renuncia explícita de Husserl a su proyecto de una filosofía como ciencia rigurosa— impiden de manera flagrante y total, primero, comprender en serio la fenomenología husserliana y, segundo, hacerse cargo del concepto de mundo de la vida y del lugar que ocupa dentro de la fenomenología. Por eso, una guía para entender ese concepto debe incluir como primer peldaño resolver esos malentendidos. Vayamos, pues, al primero, el referido al momento en que aparece el concepto4.

Es cierto que, en vida de Husserl y en alemán, el *Lebenswelt* solo se hace presente en *La crisis*. Pero, como en su día expuso Fernando Montero Moliner, ya en las *Meditaciones cartesianas* aparecía esta crucial noción (Montero Moliner, 1994, p. 100; San Martín,1998, p.199), aunque hay que tener en cuenta que ese libro no se publicó en lengua germana hasta 1950. Muy bien pudiera ser que quienes leyeron las primeras páginas de *La crisis* no identificaran ese concepto con el de *Méditations cartésiennes*. Pero hoy en día todo eso es ya cosa «juzgada». En efecto, con la publicación en 2002 de las lecciones sobre *Naturaleza y espíritu* de 1919, sabemos que la noción de *Lebenswelt* está perfectamente expuesta (HuaM IV, 17) en esa temprana fecha. Luego, con la publicación en 2008 del tomo XXXIX de Husserliana, podemos explicitar en toda su amplitud lo que sobre ella se puede decir, que es mucho. En cualquier caso, su presencia abarca todo el periodo que Husserl pasó en Friburgo. A partir de esa fecha, 1919, tal concepto estará siempre presente con las características con que aparece en esas lecciones sobre

Naturaleza y espíritu. Pero su «invisibilidad» tiene que ver, entre otras cosas, con el hecho de que el pensador alemán nunca gestionó convenientemente la publicación de sus trabajos.

Terminamos de señalar 2002 y 2008 como fechas importantes para rechazar con contundencia el primer malentendido, pero en realidad desde hace bastante más tiempo teníamos conocimiento de otros textos en los que ya salía el concepto de mundo de la vida mucho antes que en *La crisis*, aunque desgraciadamente no sirvieron para anular el prejuicio mencionado. Como un hito importante a este respecto, hito, por otra parte, al alcance de cualquiera, podemos señalar una nota de *Ideas* II procedente de la copia que hizo Landgrebe y que nos remite a 1924/25 (Hua IV, 288). Este texto se publicó en 1952. También cabe destacar que «mundo de la vida» aparece en el primer boceto del artículo para la *Enciclopedia Británica*, que procede de 1927 (Hua IX, 240). Este escrito se publicó en 1968, pero tampoco sirvió para desmontar el prejuicio. En ese mismo año de 1968 y en el mismo tomo de Husserliana, en el Anexo XXVII, elaborado en 1925, está presente el concepto de modo reiterado (ver Hua IX, 491, 496, 500 y 504), pero todo siguió igual, lo que demuestra que era un verdadero prejuicio en el peor sentido de la palabra. La noción de mundo de la vida no es, por tanto, una aparición puntual u ocasional antes de la publicación de *La crisis*, sino que está plenamente consolidada en la etapa de Friburgo prácticamente desde el principio.

Ahora bien, en realidad, el concepto de *Lebenswelt* tampoco es una novedad de esta época porque el «mundo de la vida» no es sino el «mundo común» de la experiencia que Husserl había descrito ya en el § 27 de *Ideas*, un «mundo de valores, un mundo de bienes, un mundo práctico» (Hua III/1, 58) rebosante de cosas conocidas, usadas y valoradas, de bienes, personas y animales. Es decir, se trata del «mundo ordinario», el «Alltagswelt» (Hua IX, 500), el mundo de la vida diaria [*Alltag*], que obviamente es un mundo histórico; en suma, el «mundo de la percepción» (Aguirre, 1982, p. 109) descrito en el parágrafo citado de la obra de 1913. Landgrebe ya señalaba la identidad entre ese mundo y el que aparece como *Lebenswelt* en Friburgo,

citando incluso a Avenarius como el antecedente de tal idea (Landgrebe, 1977, p. 27)

Ahora bien, si desde esta perspectiva no hay ninguna ruptura, ¿dónde está entonces el problema en la comprensión del mundo de la vida para pensar que es algo ajeno a la metodología propuesta por Husserl? ¿De dónde viene esa pertinaz obsesión a la hora de considerar el *Lebenswelt* como algo absolutamente extraño al Husserl de *Ideas I* e interpretar que hablar del mismo supone una ruptura con la posición anterior? Con esto pasamos al segundo malentendido, que está en la base del que terminamos de exponer.

El problema está en ver cómo ese mundo de la actitud natural descrito en el mencionado § 27, y que es un mundo previo a la ejecución de la epojé y reducción trascendental, se convierte en el mundo de la vida de los años veinte y treinta de manera que no solo se hace plenamente compatible con la actitud trascendental, sino que es exigido por esta. Este es el mayor entuerto que ha enturbiado toda la comprensión de la fenomenología y que no trasluce sino una pésima intelección de la epojé y de la reducción5. En efecto, se suele pensar que con la epojé y la reducción se prescinde del mundo al quedar éste afectado por el paréntesis obrado por la primera. Pero en realidad, ¿a qué afecta la epojé? ¿Qué es lo que «se deja» en su ejecución? ¿Qué se pone entre paréntesis? Primero, la epojé trata de sistematizar el paso de la actitud natural, aquella que preside nuestra cotidianidad, nuestra vida ordinaria en el mundo, a otra en la que no estamos inmersos en las acciones —teóricas, valorativas y prácticas— de ese mundo y nos permitirá, precisamente por ello, reflexionar, pensar, teorizar sobre el propio sentido del mundo y de cuanto nos acontece en él; hablamos de la actividad filosófica. Por tanto, lo único que se deja es el interés en ese mundo práctico en que llevamos a cabo las acciones ordinarias de la vida —percibir las cosas, valorarlas/desearlas, operar con ellas—. Segundo, y lo más importante, abandonamos la interpretación —la apercepción— propia de la actitud natural según la cual ese mundo es autosubsistente y nos determina. Es decir, prescindimos de la

tesis de que somos un elemento más en el seno de ese mundo —porque somos resultado de las causalidades y casualidades mundanas, lo que, por otra parte, es rigurosamente cierto—, para descubrir que del mismo modo yo soy también el que determina ese elemento mundano y sus relaciones. Porque ese mundo, si se lo desconecta de la apercepción natural, es lo que aparece, el mundo de la experiencia, que depende de mí y no al revés, yo de él. En esto consiste *el giro trascendental*. Y por tal motivo el mundo descrito en el § 27 es el mundo dado en *mi* experiencia, es el mundo en el que actúo como persona, pero que, una vez considerado desde esta experiencia, es un mundo que, insistimos, depende de mí, de mis vivencias, que me tiene como polo inexcusable de su aparecer; en suma, es mi mundo personal. En este sentido, con la epojé no he perdido nada, sino que he conseguido re(con)ducir el mundo de *mundo en sí* a *mundo de mi experiencia, de mi aparecer*6.

Expresado de otra forma, el ser humano que vivía en el mundo como un elemento determinado más se convierte, desde el *giro trascendental*, en un ser consciente al que se le aparece el mundo en perspectivas teóricas, valorativas y prácticas que anuncian o implican otras. Eso y no otra cosa constituye el conjunto del mundo en tanto que correlato del conjunto de mi experiencia. La relación de ese ser consciente con el mundo es una relación continua, porque el mundo es resultado de las experiencias constituidas como habitualidades teóricas, estimativas y prácticas. Como estas habitualidades se van configurando en la vida, el *ser consciente es un ser histórico constituido por esas habitualidades cognitivas, estimativas y prácticas*. Y dado que ese ser consciente es, como hemos visto, condición de posibilidad del mundo, recibirá el apelativo de trascendental. Así, el mundo es el conjunto de lo dado, estimado y usado en la vida del ser consciente, es, por tanto, lo que el ser consciente tiene como fondo de sus habitualidades, con las que opera en el propio mundo. Semejante «tener» es la «tenencia del mundo», lo que Husserl llama la «Welthabe» (Hua IV, 353, texto de 1917; Hua IX, 331 y 341). De ese modo, el mundo ha sido *re(con)ducido* a correlato y horizonte de mi experiencia, y yo, en

cuanto ser mundano, he sido *re(con)ducido* a mi vida trascendental solo en la cual ese mundo como horizonte tiene sentido.

2. LA ESTRUCTURA INTERNA DEL MUNDO DE LA VIDA

Una vez deshechos dos de los malentendidos acerca del mundo de la vida —la novedad tardía del concepto gestado a partir de factores externos y su incompatibilidad con la reducción— pasamos ahora a dar algunas pistas de su estructura interna. Tal cosa nos servirá también para responder al tercer prejuicio del que hemos hablado: la renuncia explícita de Husserl a su proyecto de una filosofía como ciencia rigurosa. Abordaremos todo ello basándonos en lo que se dice al respecto en las lecciones de 1919 sobre naturaleza y espíritu.

Con el título de la primera lección, que el editor toma del mismo texto —«Comenzamos por retroceder de la ciencia al ser consciente7 precientífico [auf das *vorwissenschaftliche Bewusstsein*» (HuaM IV, 17)—, nos adentramos ya en nuestra problemática. Procedemos a traducir a continuación el fragmento en el que aparece por primera vez, según el conocimiento filológico actual, la palabra *Lebenswelt*. Esta primera aparición muestra con gran fuerza el sentido con el que Husserl la concibe desde su nacimiento así como la estructura interna del mismo mundo de la vida:

> Porque, siempre, ya sea que teoricemos o no, que desarrollemos un pensamiento científico o no, hay un mundo de la experiencia, un mundo intuido, un mundo predado a nuestras operaciones científicas, solo ocasionales, un mundo que está y permanece ahí inmediatamente para nosotros de modo consciente, aun si todos los pensamientos y las concepciones aperceptivas que proceden de la ciencia desaparecen. Es que estas solo constituyen una capa superior [*Oberschicht*] inesencial, una capa que lo reconfigura en el mundo de la vida, que de todos modos, por lo demás, sigue conformándose continuamente[…]. De hecho, se trata del mundo que del modo más sencillo está ahí para nosotros de modo consciente, el mundo en el que vivimos, pensamos, actuamos, creamos; que, en el cambio

> de estas actividades, constantemente tiene un núcleo de predación intuitiva, núcleo que, en virtud de estas actividades subjetivas, pronto se reviste con capas aperceptivas, incluidas capas especialmente de pensamiento.

Como se puede ver, tenemos un *mundo precientífico* que es el que se da de modo intuitivo y esencialmente, es decir, que está vinculado al ser consciente de modo inmediato y esencial. Este mundo es el identificado con el «mundo de la vida» sobre el que se depositan los resultados de la actividad científica, que es ocasional y no esencial a ese ámbito de la experiencia inmediata. Ahora bien, en el fragmento también se señala que este mundo de la vida se reconfigura de modo constante, por tanto, es un *mundo histórico*, por más que esa remodelación tenga que mantener un *núcleo básico* de identidad del mundo.

En lo que se termina de decir se anuncian las *dos vertientes del mundo de la vida*. Una está en relación con el «concepto de mundo natural» de Avenarius y se corresponde con ese *núcleo* del que se habla en el texto recién citado[8]. La otra, con su dimensión histórica. Por lo que respecta a la primera, en efecto, es la influencia y confrontación con Avenarius la que da como resultado lo que Husserl llamará la *estética trascendental*, título muy reiterado en las lecciones de 1919 (HuaM IV, 21, 152, 174, 177, 179, 186). Así, en el fragmento de la página 186, se describe la capa de la materialidad que constituye «el concepto propio de la realidad», capa que se complementa, en la mencionada *estética trascendental*, con otra anterior que correspondería a los aspectos directamente visuales y meramente sensibles de las configuraciones de la experiencia que carecen de efectividad real[9]. La segunda capa de la estética trascendental requiere la intersubjetividad (HuaM IV, 195) y, por tanto, el cuerpo propio. Todo esto conduce a Husserl a hablar de una «estética trascendental de la materialidad» (HuaM IV, 198). Resulta obvio que ese núcleo del que se habla como base del *Lebenswelt* es lo descrito en la totalidad de la susodicha estética trascendental.

Es posible que esta vinculación con Avenarius suscite un cierto recelo por la oposición manifiesta de Husserl a aquel en

las *Investigaciones lógicas*, pero hay que ampliar el foco y atender a la intensa relación que mantuvo con su idea del «concepto natural del mundo», por más que al final de esa confrontación llegue a la conclusión de que «El comienzo es, en Avenarius, bueno, pero queda estancado» (Hua XIII, 199; esp. 145). Incluso en *La crisis*, le reconoce el inicio de una filosofía trascendental (Hua VI, 198). A este respecto, es interesante seguir en las cartas ahora publicadas la presencia de Avenarius en este asunto y cómo Heinrich Gomperz le llega a decir a Husserl el 22 de febrero de 1905 que se le ve más cercano a aquél que a Brentano (HuaD III.6, 150). Por otro lado, el editor de Husserliana XXXIX da suficientes datos y bibliografía muy interesante sobre esta crucial relación. Hasta aquí la primera vertiente del mundo de la vida, la vinculada a la estética trascendental, al núcleo de predación intuitiva.

La otra tiene que ver, como ya sabemos, con la reconfiguración continua de ese mundo a partir de las actividades del ser humano como ser consciente trascendental que además está desde el principio de su autoconstitución siempre en conexión con otros. Por esta reconfiguración, que es histórica, Husserl queda vinculado prácticamente desde sus inicios con Dilthey, exactamente desde 1905 (HuaD III.6, 459 s.; Schuhmann 1977, p. 89, entrada 3/5/1905), como sabemos hace ya muchos años por la carta a Dietrich Mahnke (26/12/1927; HuaDIII. 3, 456), dando paso a la historicidad del *Lebenswelt*10. Estamos de lleno, pues, en el mundo de la vida constituido por las operaciones de instauración de sentido que dan pie a la cultura y que crean mundos particulares de cada pueblo o incluso de cada grupo y que se vincula con las ciencias del espíritu, lo que llamamos las ciencias humanas.

Teniendo presentes, por tanto, las dos dimensiones o vertientes del mundo de la vida recién mencionadas, es preciso insistir en que tal mundo está siempre compuesto de ambas: el núcleo y las sedimentaciones de sentido procedentes de las tradiciones de todo tipo, dentro de las cuales es imprescindible incluir las idealizaciones científicas. Éstas son también sedimentaciones de sentido que revisten el *Lebenswelt* con

multitud de significados a los que es imposible adscribir ninguna experiencia directa, por más que llenen el mundo de la vida concreta con aparatos que nos alivian la existencia y que, por tanto, indirectamente, dan valor a esos significados no verificables en la susodicha experiencia. Tener esto en mente es de especial importancia a la hora de enfrentarse a las visiones cientificistas del ser humano tan en boga en la actualidad, ya que nuestro mundo de la vida concreto está sobredeterminado por tales interpretaciones que acaban por convertir al ser humano, que es parte de ese mundo, en un mero ser biológico resultado de las causalidades/casualidades mundanas.

Pero también desde esta doble dimensión del *Lebenswelt* es posible responder al tercer malentendido según el cual la filosofía como ciencia rigurosa sería un sueño quebrado que al final de su vida aceptaría el propio padre de la fenomenología. Desde esta lectura, Husserl asumiría, en primera instancia, un relativismo histórico porque el mundo de la vida es un mundo histórico pleno de contingencias y azares de todo tipo. Y es verdad que nuestro pensador asume esa diferencia de los mundos históricos, la lógica de cada pueblo, como nos dice en el *Origen de la geometría* (Hua VI, 382), pero a la vez ofrece una solución al relativismo propuesto como única alternativa. En el mismo texto del famoso *Anexo* de *La crisis*, comenta que los hechos pueden variar, que no tienen en sí ninguna necesidad más allá de que una vez que son, son. El científico social podrá mostrar el relativismo y contingencia de los mundos históricos, pero los hechos que para ello aduce son necesarios una vez entran en la cualidad de «hechos existentes». ¿Qué ocurre en realidad? Que la existencia es uno de los rasgos de ese *núcleo básico* del mundo de la vida en el que los intereses destacan, en efecto, perspectivas que para otros no existen. Pero los hechos que lo muestran y que tienen necesariamente un rasgo identificable en ese núcleo común se presentan con una necesidad que trasciende todo relativismo. Y es que en tal núcleo se enraíza el horizonte de funcionamiento de la dación originaria como fuente de legitimidad racional. De ahí su importancia en la constitución del mundo de la vida, que parte

siempre de la estética trascendental11.

II

1. LA HISTORIA EN HUSSERL. SU CURSO Y SU DISCURSO. APROXIMACIÓN GENERAL

En la sección anterior hemos visto que el mundo de la vida tiene como una de sus dimensiones fundamentales la de ser un mundo histórico. También se ha insistido en que tal historicidad está ligada de modo indisoluble a las diferentes capas de sentido que los humanos van tejiendo a lo largo de sus vidas y que se sedimentan en las diversas tradiciones que conocemos. En consonancia con ello, Husserl sostendrá que el *Lebenswelt* es histórico porque los humanos que lo habitamos también los somos. Es decir, en esa correlación intencional perfecta que desvela la reducción y que conforman, al decir de la fenomenología, el mundo y la subjetividad, el autor de *La crisis* afirmará que nuestra apretura a aquél, o lo que es lo mismo, el modo en que lo constituimos —constituyéndonos a la vez a nosotros mismos—, tiene siempre un carácter histórico, y eso será así porque la fibra última de la subjetividad constituyente está atravesada por el dinamismo, la generatividad; por la temporalidad misma transmutada posteriormente en historia. A una subjetividad histórica corresponde un mundo también histórico. Como señala el propio Husserl, «El mundo histórico es ciertamente dado de antemano (*vorgegeben*) como mundo histórico-social. Pero es histórico sólo a través de la historicidad interna (*innere Geschichtlichkeit*) de los individuos…» (Hua VI, 381). Desmenucemos en lo que sigue algunos de los rasgos fundamentales de esa correlación atravesada por la historia, poniendo con ello de manifiesto qué ideas tiene Husserl tanto sobre el *curso* como sobre el *discurso* históricos. Ambos asuntos están, como no podía ser menos, absolutamente entremezclados, pero vayamos primero de modo más explícito al *discurso*, a aquello que el autor de *Ideas* entendía propiamente como el cometido o la tarea de una historia digna de tal nombre. Veremos que en nada se va a parecer a lo que usualmente entendemos por ciencia histórica. A continuación abordaremos las tesis husserlianas sobre el *curso* de la historia, sobre la

historia como acontecimiento, haciéndonos cargo de la vieja, esencial y perturbadora pregunta sobre si tiene o no un sentido[12].

2. EL DISCURSO HISTÓRICO. LA HISTORIA COMO HISTORIA INTENCIONAL

Para intentar comprender el modo peculiar en el que concibe Husserl el discurso histórico revisitemos muy sumariamente algunos fragmentos de uno de esos textos fetiche de la literatura husserliana y fenomenológica, texto cuya fama y grandeza ha traspasado con gran fortuna los límites de la bibliografía especializada. Nos estamos refiriendo al famosísimo *Beilage III* de *La crisis* que Eugen Fink tituló sabiamente: *El origen de la geometría como problema histórico-intencional*[13].

Para quien se acerca por primera vez a él y no está demasiado familiarizado con el pensamiento husserliano, llama inmediatamente la atención que el filósofo alemán se disponga a desvelar lo que entiende por historia eligiendo precisamente como ejemplo una disciplina que podríamos caracterizar a primera vista como «ahistórica». Y no porque la geometría no tenga, como todo producto humano, una fecha de nacimiento que remita a una serie de hechos o circunstancias sociales, culturales, económicas y políticas que enmarcan los sucesivos descubrimientos de las diferentes teorías y verdades matemáticas, sino porque tal cosa parece resultar anecdótica desde el punto de vista de los principios, teoremas y cálculos verdaderos que el estudiante o especialista en geometría debe aprender en cualquier momento histórico. Expresado de otra forma, el buen geómetra de toda época posible debe estar al tanto y utilizar con rigor la doctrina evidente y verificada sobre el espacio, sus dimensiones, las figuras regulares, etc., pero da la impresión de que para ello no necesita en absoluto conocer su historia fáctica. La geometría y las matemáticas en general parecen ser ese tipo de estudios cuyas evidencias pueden separarse sin el menor problema de su historia, de su circunstancia. Es más, en puridad, la universalidad de sus verdades exigiría, en última instancia, el desasimiento de cualquier particularidad vinculada al momento de su creación y

desarrollo. Por eso 1 + 1 son igual a dos en cualquier parte del mundo, en todo tiempo y lugar. Pero si esto es así, ¿qué sentido tiene, insistimos, que Husserl use la geometría y su aparentemente prescindible historia como ejemplo de lo que él va a entender por tal? ¿No hubiera sido mejor emplear cualquier otra rama del saber enmarcada en las así llamadas ciencias del espíritu? La clave para deshacer esta perplejidad, y con ello entender la idea de historia que tiene en mente, reside justamente en reparar en la manera en que Fink inteligentemente titula el tipo de investigación que sobre la geometría va a hacer su maestro, a saber, una que es *histórica*, ciertamente, pero histórica-*intencional*. En suma, para comprender la idea husserliana hay que ver los cambios que opera el atributo *intencional* en la manera de inteligir la historia, cambios que llevarán al pensador germano, como mostraremos a continuación, a un tipo de aprehensión del fenómeno y el discurso históricos muy distinto al usual.

En un conocido fragmento del *Beilage III*, se afirma: «En lugar de eso <de la investigación histórico filológica al uso>, nuestro interés se centra, ante todo, en la *pregunta retrospectiva* (*Rückfrage*) por el *sentido más originario con el que un día nació la geometría* <y> desde entonces estuvo presente como *tradición* milenaria y todavía está ahí para nosotros y en un continuo trabajo vivo. *Preguntamos por el sentido con el que la geometría apareció por primera vez en la historia*, —con el que tuvo que aparecer, aunque nada sabemos de los primeros creadores y en modo alguno preguntamos por ellos» (Hua VI, 1976, p. 366). Es decir, el historiador o historiadora intencional no se ocupa de la historia fáctica, «filológica», la que usualmente se hace y relata los sucesos sociales, económicos o políticos; la que bucea en los personajes, tramas, mentalidades, heroicidades o intrigas que rodean un acontecimiento determinado, en este caso, el descubrimiento de la geometría. Por no ocuparse, no se ocupa o incluso puede ignorar completamente la individualidad e identidad de aquellos que realmente alumbraron semejante saber. Porque su cometido es, como dice el fragmento con radicalidad, desvelar el *sentido originario* con el que un día nació

ese conocimiento, con el que *tuvo obligatoriamente que nacer* bajo cualquier circunstancia para ser propiamente tal y poder fundar, a partir de ahí, una tradición que llega hasta el presente.

En este sentido, la historia husserliana es bien peculiar —al menos desde los estándares usuales— y merece, desde luego, el calificativo de trascendental, pues su objeto son *las absolutas condiciones de posibilidad* de aquello que investiga, *las condiciones de posibilidad de su verdadero y único sentido*, sentido que ha de estar siempre presente para que ese algo investigado pueda seguir comprendiéndose y reconociéndose como tal desde sus inicios hasta la actualidad. Por este motivo, no importa que el objeto de investigación sea más o menos «histórico» desde una perspectiva fáctico-filológica, es decir, que se trate de un teorema matemático —cuya validez es alérgica por definición a toda contingencia— o, como veremos en el epígrafe siguiente, de Europa como cultura, indagación esta sí comprometida más claramente, al menos en apariencia, con unos hechos únicos y determinados. Es más, como todo aquello que acontece en el mundo ha de tener, desde la óptica husserliana, un sentido originario, una génesis que marca su verdad, la historia intencional encargada de asirlo puede entenderse y captarse incluso mejor, al menos en primera instancia, en aquellos fenómenos que desde el punto de vista histórico-fáctico «carecerían de historia», pues en ellos el peligro de confundir o de que se mezcle espuriamente la historia de hechos con la historia intencional apenas existe14.

Bajo estos presupuestos, se deshace ampliamente la paradoja de la que hablábamos al inicio del apartado: el porqué de la elección de un objeto «no histórico» como la geometría para mostrar qué entiende Husserl por historia, y se ve también el diferente cariz que la historia intencional tiene con respecto a la historia entendida como ciencia social al uso. Si esta es un saber de puros hechos externos que nada dice propiamente del sentido profundo, originario y evidente del fenómeno que investiga, aquella, desligándose de los hechos, pretende captar la verdad única que se entremezcla con tales hechos, que siempre habrían podido ser distintos. No hay en Husserl, por tanto, la usual

oposición entre historia y verdad. Al contrario, la verdadera historia, la historia intencional en su sentido más riguroso, está siempre inextricablemente unida a la verdad; es narración, acogimiento de lo verdadero.

Si reparamos brevemente en lo explicitado hasta ahora, veremos que el historiador o la historiadora intencionales no hacen otra cosa que capturar en su *discurso histórico*, en su nueva «ciencia trascendental histórica» aquello que constituye, según el autor de *La crisis*, el propio *curso o devenir histórico*, es decir, la historia misma en cuanto *acontecimiento*, historia que en el mismo *Beilege III* se define del siguiente modo: «La historia no es desde un principio otra cosa que el movimiento vivo del uno con el otro y el uno en el otro de la formación originaria de sentido y de su sedimentación» (Hua 1976, p. 380)15. El paralelismo no puede ser mayor. La historia, en tanto que *curso histórico*, es un constante y perpetuo flujo de creación de sentido originario y sedimentación del mismo. Y la historia intencional, la historia como discurso, no hace sino capturarlo en los diferentes estratos en los que se sedimenta en el transcurso del tiempo.

Ahora bien, en ese proceso de sedimentación, de asentamiento, depósito y transmisión del sentido originario, en el que el lenguaje ocupará para Husserl una posición determinante, acaban siempre por darse de modo estructural veladuras o recubrimientos que impiden ver o captar con verdad aquello que un día fue alumbrado con evidencia. Es decir, el proceso de transmisión histórica que garantiza la permanencia de la tradición y su sentido originario, y que cuaja en la sedimentación, está sujeto continuamente al encubrimiento del propio sentido. La mayoría de las veces tal cosa sucede porque el lenguaje, en sus diversas manifestaciones, se reifica y se convierte en una pura fórmula vacía que no expresa el tantas veces mencionado sentido originario, conduciendo a reinterpretaciones o reapropiaciones del mismo que distorsionan completamente su verdad fontanal. En el caso de la geometría, se produce un hecho semejante cuando desposeemos al lenguaje matemático de su vinculación con el mundo de la vida que le

dio sentido y lo contemplamos —con sus fórmulas, teoremas o algoritmos, y también con los conocimientos altamente precisos y predictivos que habilitan—, no como algo derivado y al servicio del propio *Lebenswelt,* sino como la realidad misma. La crisis de la Modernidad, en tanto que crisis de la cultura occidental, reside para Husserl, como es de todos conocido, precisamente en una mala interpretación o reapropiación, por unilateral, del mundo y la subjetividad leídos matemáticamente. Por eso son imprescindibles los historiadores o historiadoras intencionales. Solo ellos, con su nueva historia trascendental, pueden remontarse por encima de los encubrimientos, alcanzar el sentido originario de los acontecimientos históricos y ayudar con ello a proponer *reactivaciones* (*Nachstiftungen*) del mismo que orienten nuestra vida individual y comunitaria.

3. EL CURSO DE LA HISTORIA. EUROPA COMO *TELOS* DE LA HUMANIDAD

En el apartado anterior hemos señalado como la historia intencional no hace otra cosa que capturar la propia forma en que discurre la historia. Es decir, el *discurso* histórico se hace cargo en Husserl del *curso* de la historia. Un curso de la historia que —a estas alturas ya lo podemos afirmar de modo explícito— tiene claramente un *a priori*, es decir, está sometido a una serie de legalidades, de condiciones de posibilidad estructurales. En efecto, todo aquello que irrumpe con sentido en el mundo ha tenido una *fundación originaria*, una *Urstiftung* que determinará su *verdad,* dice el fundador de la fenomenología16. Si tal sentido no quiere perderse en el momento mismo de su concepción, si no quiere caer en el olvido y desaparecer, si realmente pretende tener una historia, debe *sedimentarse* (*Sedimentierung*), habitualizarse, constituyendo una tradición (aquí es donde el lenguaje, en particular la escritura, resultan decisivos para el autor de *La crisis*). Y para que esa tradición permanezca viva, tiene que estar sometida a constantes y recurrentes *reactivaciones* (*Nachstiftung*) que deberían siempre poder conectar con la fundación originaria, so pena de perder su verdad (en este momento es cuando aparece el peligro antes señalado de las interpretaciones unilaterales y espurias de la

tradición). Tenemos, por tanto, que el a priori de la historia se compone en Husserl de la tríada: fundación originaria, sedimentación y reactivación (*Urstiftung, Sedimentierung, Nachstiftung*). Todo acontecimiento histórico, la historia misma, está sometida a esas condiciones de posibilidad; sin ellas, no hay propiamente *curso* de la historia. Y la propia historia intencional, el *discurso*, no hace otra cosa, como ya indicamos varias veces, que recoger y acompañar también a esta tríada17.

Que la historia, tanto en su *ocurrir* como en su *discurso más auténtico y definitorio*, esté sometida, a juicio de Husserl, a condiciones trascendentales, a legalidades a priori, hace que la argumentación husserliana ocupe un lugar de honor entre las posturas ontológicas y epistemológicas antirrelativistas del pensamiento contemporáneo. Y lo hace, este es su gran interés, tratando de descubrir lo común en aquello mismo que genera la dispersión. Expresado de otro modo, la fenomenología husserliana cree poder mostrar la no relatividad en el seno mismo de lo que sus oponentes señalan como el agente diseminador por antonomasia. En efecto, el suceder de la historia como reflejo de la enorme variabilidad y plasticidad de los humanos, junto con la historia como disciplina, con su hacerse cargo del «estudio científico» de semejante diversidad — más la enorme pluralidad de interpretaciones que se pueden hacer sobre un mismo hecho o conjunto de hechos ya sucedidos — han sido decisivos en el conjunto de razones esgrimidas a la hora de favorecer la tesis de que no existe algo así como «una medida en la tierra», un *métron* que pueda situarse por encima de todo tiempo y lugar. Con su a priori de la historia Husserl cree mostrar precisamente lo contrario18. Ahora bien, aun suponiendo que exista el citado a priori, ¿significa esto que la historia tiene realmente un sentido único, absoluto y verdadero o solo que hay una infinidad de ellos que, con igual legitimidad, están sometidos a la estructura apriórico «formal» descubierta por Husserl? Puesto de otra manera: más allá de que todo discurrir histórico y toda historia intencional estén vinculados necesariamente a la estructura fundación originaria, sedimentación y reactivación, ¿existe propiamente un sentido

que acontece en un momento dado con arreglo a ella y que necesariamente hay que privilegiar porque contiene, frente a cualquier otro posible, algo así como la esencia de lo humano? Y la respuesta de Husserl, a contracorriente también de una gran parte de la filosofía de su tiempo, y quizá todavía más de la presente, es afirmativa. Sí, hay una medida en la tierra, sí, hay un sentido de la historia, uno que, además, es absoluto. Estamos con ello en las tesis que conforman lo que se conoce como el *proyecto de Europa* o de *Europa como telos de la humanidad*19.

Son muchos los lugares en los que el fundador de la fenomenología nos habla de este asunto, pero aquí solo vamos a recoger algunas de las ideas fundamentales que a este respecto aparecen en otro escrito genial que también ha traspasado con fortuna las fronteras de la bibliografía especializada, teniendo incluso un amplio eco en una parte del mundo intelectual no estrictamente filosófico. Nos referimos a la justamente célebre y conmovedora *Conferencia de Viena*20. Pronunciada en mayo de 1935, con un Husserl asediado por el nazismo y en una Europa atravesada por una de sus crisis espirituales y políticas más agudas, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* es, entre otras muchas cosas, una profunda, lúcida y por momentos bella exploración de lo que significa la irrupción de la filosofía en la historia de la humanidad y de las consecuencias desastrosas que para toda ella se derivan de una deficiente o mala comprensión de este acontecimiento. Es decir, estamos propiamente ante una investigación histórico-intencional sobre el origen y significado de la filosofía, sobre su sentido y fundación originarios (*Urstiftung*), su sedimentación (*Sedimentierung*) y su reactivación (*Nachstiftung*).

Según Husserl, una mirada al sentido originario con el que nace el pensamiento filosófico nos lleva a Grecia, a los siglos VII y VI antes de nuestra era y a la instauración de la «actitud teórica», aquella que contempla el mundo y la vida de quienes lo habitan desde el peculiar «desinterés» de la razón, desde el amor a las ideas, a lo universal, a las tareas y responsabilidades infinitas situadas por encima de cualquier particularidad, circunstancia o contingencia y que, precisamente por eso, es

capaz de alumbrar un nuevo tipo humano y una nueva forma de existencia desconocidos hasta ese momento en la historia. Esta nueva cultura de ideas que trae la filosofía de modo inherente es lo que para Husserl representa propiamente la figura espiritual de Europa21. Así, señala en dos conocidos fragmentos (Hua VI):

> La figura espiritual de Europa (*Die geistige Gestalt Europas*), ¿qué es eso? Es mostrar la idea filosófica inmanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual), o lo que es lo mismo, la teleología que le es inmanente a ella y que desde el punto de vista de la humanidad universal en general se da a conocer como la irrupción y el comienzo del desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la humanidad que a partir de ahora solo puede y quiere vivir en la libre configuración (*Gestaltung*) de su existencia (*Dasein*), de su vida histórica, a partir de las ideas de la razón, a partir de tareas infinitas [...] (La cultura de ideas que protagoniza la filosofía instaura por primera vez) una nueva forma de comunalización y una nueva figura perdurable de comunidad cuya vida espiritual, comunalizada por el amor a las ideas, la creación de ideas y la sujeción de la vida a normatividad ideal, lleva en sí el horizonte de futuro de la infinitud: el de una infinitud de generaciones que se renuevan a partir del espíritu de las ideas (pp. 319, 322).

Es decir, la irrupción de la filosofía en la historia global del mundo, en su *curso*, supone para Husserl, como para una parte importante de los pensadores clásicos de nuestra tradición, el alumbramiento de un tipo de sentido que no es uno más entre otros. Lo que emerge en Grecia de la mano del pensamiento filosófico no es, como se dice en otra parte de la *Conferencia*, un tipo antropológico más asimilable a aquellos que por las mismas fechas o en periodos anteriores habían surgido en otras culturas como la China, la India o la propia Grecia antes de la aparición de la filosofía. Con esta se produce una auténtica conversión espiritual que lo cambia todo, una nueva mirada sobre el mundo que permite el desasimiento, la puesta entre paréntesis, de la propia tradición heredada hasta ese momento para preguntarse,

sin ningún tipo de red, por el sentido y la verdad de lo transmitido, pues hay muchas representaciones del mundo y de la acción humana absolutamente contradictorias que se dicen igualmente válidas. Esa sospecha sobre la propia tradición, acompañada del anhelo y la convicción de que existe o debe existir algo a sí como la verdad una por encima de lo particular, una verdad válida para todos los humanos por el mero hecho de serlo, es lo que instaura la filosofía, creando, como se dice en los fragmentos arriba señalados, un nuevo tipo de comunidad, la de los humanos libres e iguales impulsados por el amor a las ideas. Tal comunidad se concreta primero en la de los «espectadores desinteresados», en suma, la de los filósofos amantes de la verdad que primero en pequeños círculos, y corriendo serios peligros, consiguen posteriormente y poco a poco expandir esta nueva actitud y permear con ella la historia de Europa para desde ahí saltar el conjunto del mundo. Porque la mirada filosófica que nace en Grecia-Europa no es, Husserl nunca se cansará de repetirlo, algo propio del viejo continente o, por extensión, de Occidente; no alude a un lugar geográfico y sus habitantes, sino a un territorio espiritual que representa a todos, un «lugar» común racional-trascendental inherente a cualquier humano con independencia de su credo, raza, sexo o nación, en suma, con independencia de su cultura. Tal «lugar», por lo demás, se proyecta siempre hacia el infinito y nunca puede ser alcanzado del todo. Es un ideal asintótico de vida en la verdad y en la libertad que va orientando penosamente los pasos de la comunidad humana. Es aquí donde Europa se convierte en el *telos* de toda la humanidad, en *el sentido absoluto del curso de la historia*. Cualquier desvío del mismo, bien por la sustitución de semejante ideal por cualquier otro que le sea ajeno, bien por relecturas equivocadas del momento racional fundacional, llevarán a una crisis espiritual de Europa que, por extensión, será una crisis espiritual de toda la humanidad22.

Y eso es lo que detecta Husserl —ya hemos aludido a ello muy someramente al final del apartado anterior— en el análisis histórico intencional que hace de la Modernidad tanto en la *Conferencia de Viena* como en el conjunto de *La crisis* y sus

escritos aledaños. La Modernidad, a pesar de la inmensa cantidad de aportaciones innegables y decisivas que hace a la fundación originaria griega —por ejemplo la idea misma de subjetividad en sentido estricto (Decartes, Hume, etc.)—, termina por traicionar ese momento auroral al reinterpretar, al reactivar la idea sedimentada de racionalidad que allí emergió desde parámetros matemático-naturalistas. Es decir, y esto es lo interesante del movimiento husserliano, es la propia racionalidad, una versión unilateral de la misma, la que pensando que cumple el ideal griego termina por conculcarlo conduciendo a una situación de crisis sin parangón en la historia. Dicho de otra manera, la reactivación errónea, por sesgada, de la racionalidad termina conduciendo a la extrema irracionalidad. Se trata, pues, de recuperar el sentido originario de la idea filosófica que se dispara intencional-teleológicamente en Grecia hacia el futuro en busca de su progresivo cumplimiento cabal y verdadero, de recuperar, en suma, el *sentido absoluto* de la historia, de su *curso*, para poder superar la situación de desarraigo espiritual y quiebra civilizatoria que padecemos. Esa será la tarea de una nueva filosofía: la fenomenología trascendental, que su fundador, en consonancia con lo dicho, presenta a veces como una especie de anhelo secreto, y en algún sentido culminante, de toda la filosofía hecha con verdad hasta la fecha23.

Semejante posición plantea una pregunta con la que queremos terminar estas consideraciones y nuestro ensayo. Cuando Husserl habla del sentido absoluto de historia que se abre con la filosofía y se dispara teleológicamente hacia el futuro, ¿estamos ante un sentido absoluto puramente moral que siempre podría decepcionarse, a la manera en que operan en Kant los ideales regulativos de la razón, o hay algo más, una especie de atenuada «astucia de la razón» hegeliana que en el fondo parece estar destinada a triunfar a pesar de sus sucesivos fracasos? La mayoría de los intérpretes hablan de la filiación kantiana de la teleología (filosofía) de la historia husserliana y, con ello, de la siempre posible decepción de su cumplimiento intencional. Y es cierto que un número importante de textos

avalan esta posición, pero tampoco son escasos aquellos fragmentos que, sin caer en un hegelianismo *tout court*, tocan una melodía que se le parece en ciertos aspectos determinantes, sugiriendo algo así como que la racionalidad en su sentido pleno, al ser propiamente lo definitorio de lo humano goza de una potencia inextirpable que siempre pugnará por abrirse paso, por desplegarse, estando de alguna manera destinada a imponerse24.

Sea como fuere, es innegable que, más allá de esta posible ambigüedad, la propuesta general husserliana *reactiva* con gran originalidad lo mejor de las grandes tesis de la tradición ilustrada sobre la historia, su curso y su discurso, poniendo nuevamente en escena temas que en numerosas ocasiones y de modo excesivamente rápido hemos dado por zanjados o inactuales; temas que, curiosamente, reaparecen una y otra vez cuando se los da por ya extintos. Quizá deberíamos preguntarnos por qué.

10. **BIBLIOGRAFÍÍA CITADA**

AGUIRRE, A. (1982). *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Kritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BONILLA, A. (1987). *Mundo de la vida: Mundo de la historia*. Buenos Aires: Biblos.

CAVALLARO, Marco (2015). «Las raíces empiriocriticistas. Del concepto de mundo natural en E. Husserl», *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 12, 2015, 31-48.

CAIRNS, D. (1940-1941). «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem, by Edmund Husserl». *Philosophy and Phenomenological Research*, *I*, 98-109.

CRISTIN, R. (2000). *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal.

DE MINGO, A. (2017). *Ciencia objetiva y mundo de la vida. Husserl vs. Galileo y Copérnico*. Sevilla: Fenix Editora.

DERRIDA, J. (1962). *L'origine de la géométrie de Husserl* (traduction et introduction). Paris: PUF.

— (1987). *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée.

DÍAZ Álvarez, J. M. (2003). *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología.* Madrid: UNED.

— (2007). «¿Son todas las épocas y culturas humanas iguales ante los ojos de Dios? Husserl y el problema del eurocentrismo?» *Phainomenon. Revista de fenomenología*, 14, 157-169.

— (2008). «Fundamentación de la moral y diferencias normativo-culturales. Una aproximación fenomenológica». En Téllez, J.A. (Coord.), *Educación intercultural. Miradas multidisciplinares* (pp. 25-46). Madrid: Catarata.

— (2015). «¿Una razón sin astucia? Revisitando el tópico fenomenología transcendental e historia». *Escritos de filosofía,* Segunda serie, 81-105.

— (2020a). «¿Perdidos en el laberinto? Husserl, Ortega y Gaos ante los desafíos de la diversidad cultural». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía,* Suplemento n.º 8, 87-102.

— (2020b). «Husserl: *La crisis de las ciencias europeas* y la quiebra de la vida racional». En Navarrete, R./Zazo, E. (Eds.), *Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo XX*, (pp. 19-47). Barcelona: Herder.

GARCÍA-BARÓ, M. (2015). *Husserl y Gadamer*. Barcelona: Batiscafo.

GURWITSCH, A. (1966).«The Last Work of Edmund Husserl». En Gurwitsch, A., *Studies in Phenomenology and Psychology* (pp. 397-447). Evanston: Northwestern University Press.

ILLESCAS NÁJERA, M. D. (2016). «Las historias, 'la' historia y la historiografía en la óptica de la fenomenología generativa de Husserl». En Rabanaque, L./Zirión, A. (Eds.), *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton* (pp. 17-50). Morelia: Jitanjáfora.

IRIBARNE, J. (2007). *De la ética a la metafísica*. Bogotá: San Pablo.

LANDGREBE, L. (1963). «Husserls Abschied vom Cartesianismus». En Landgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie: das Problem einer ürsprunglichen Erfahrung*. Gutersloh: Gutersloher Verlagshaus.

— (1976). «Die Phänomenologie als transzendentale Theorie

der Geschichte». *Phänomenologische Forschungen, Bd. 3*, 17-47.

— (1977). «Lebenswelt und Geschichlichkeit des menschlichen Daseins». En Waldenfels, B. Broekman, J. M. y Pazanin, A. (Hrsg.), *Phänomenologie und Marxismus* 2. *Praktische Philosohpie* (pp. 13-58). Frankfurt: Suhrkamp.

LÓPEZ SÁENZ, M. C. (2015). «Interculturalism as an Articulation of Diversity. A Generative Phenomenological Approach». *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology*, *3*, 117-138.

MARÍAS, J. (1999/2000). Conferencia del curso «Los estilos de la Filosofía», Madrid, edición: Jean Lauand– URL (consultado, septiembre 2020), http://www.hottopos.com/mp2/husserl.htm.

MELLE, U. (1996). «Nature and Spirit». En Nenon T./Embree, L. (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II* (pp. 15-35). Dordrecht: Kluwer.

MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.

MONTERO MOLINER, F. (1994). *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Universitat de Valencia. Servei de Publicacions.

ORTEGA Y GASSET, J. (1941). «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia». En Ortega y Gasset, J. (2006). *Obras Completas,*Tomo VI (pp. 3-29). Madrid: Taurus/ Fundación Ortega-Marañón.

PEREÑA, F. (2012). «Racionalidad universal y diversidad cultural». En López Sáenz, M.C./Díaz Álvarez, J.M., *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad* (pp. 177-191). Madrid: Biblioteca Nueva.

PETRILLO, N. C. (2016). «Horizonte histórico e intersubjetividad en Husserl». En Rabanaque, L./Zirión, A. (Eds.), *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton* (pp. 63-86). Morelia: Jitanjáfora.

Rizo-PATRÓN, R. (2015). *La agonía de la razón: reflexiones desde la fenomenología práctica*. Barcelona: Anthropos.

SAN MARTÍN, Javier (1985). *La estructura del método*

fenomenológico, Madrid: UNED (Edición digital, 2005).
— (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos. 2.ª edición (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008).
— (1998). «Para una fenomenología del mundo. Las últimas obras de Fernando Montero Moliner: entre el 'presentimiento' y la cautela». *Investigaciones fenomenológicas*, 2, 191-219.
— (1999). *Teoría de la cultura*, Madrid: Síntesis.
— (2006).«The Life World: What is Common and What is Different». En Penas Ibáñez, B./López Sáenz, M. (Eds.). *Interculturalism. Between Identity and Diversity* (pp. 63-79). Peter Lang: Berna (en español, «Mundo de la vida: lo común y lo diferente». En Penas. B/López Sáenz, M. (Eds.) (2008). *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso* (pp. 61-76). Editorial Biblioteca Nueva: Madrid).
— (2007). *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva/ UNED.
— (2008). «El pluralismo desde la "razón" fenomenológica». *Estudios filosóficos*. *III Congreso Iberoamericano de Filosofía*. *Memorias*, 515-525.
— (2009). *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica.* Madrid: Editorial Tecnos.
— (2015). «Ideas sobre la función de la filosofía». En Giusti, M./ Gutiérrez, G./ Salmón, E. (Eds.). Volumen de homenaje a Salomón Lerner con motivo de la celebración de sus 70 años. Fondo Editorial, Pontificia Católica Universidad del Perú, 2015, pp. 169-188.
— (2019. «La filosofía de la paz de Vicent Martínez Guzmán y la fenomenología». *Investigaciones Fenomenológicas*, 16, 291-322.
SCHUHMANN, K. (1977). *Husserl-Chronik*. *Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. La Haya: Martínus Nijhoff.
SEMPRÚN, J./de Villepin, D. (2006). *L'homme européen*. París: Perrin.

SEMPRÚN, J. (2013). *Morales de résistence: Husserl, Bloch, Orwell*. Paris: Climats.
SERRANO DE HARO. A. (2011). «Husserl y el sentido de la historia a la altura de 1923». *Laguna*, n.º 28, 9-22.
SOWA, R. (2008). «Einleitung des Herausgebers». En Hua XXXIX, pp. XXV-LXXXI.
WALTON, R. (1993). «Husserl y el horizonte de la historia». En Walton, R., *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto (pp. 129-169).
— (2016). «Niveles de la teleología y la historia en la fenomenología de Husserl». *Enrahonar*, n.º *57*, 99-120.

1 Al margen de lo que aquí se diga, el libro de Díaz Álvarez (2003) ofrece un análisis prácticamente exhaustivo de este malentendido.

2 «[…] el concepto de mundo vital no es husserliano, es lo contrario de Husserl», decía Marías en una conferencia el año 2000, «Justamente el mundo de Husserl no ha sido nunca un mundo vital; era un mundo ideal, era deducido fenomenológicamente sin tesis ninguna, sin afirmación ni negación ni duda. Es decir, después de las conversaciones que tuvo Ortega con Husserl el año 1934, cuando Ortega le expuso detenidamente su punto de vista, su posición filosófica fundamental» (Marías, 2000).

3 Esta era también una opinión firmemente asentada en los profesores de la Universidad de Valencia situados en torno a Fernando Montero Moliner. Sobre el dato preciso, ver San Martín, 2019, p. 294.

4 Muchas de las ideas de esta primera parte se pueden leer en San Martín 2006 y 2008.

5 Por eso sostenemos que en este punto radica la razón del primer malentendido.

6 De la reducción como re(con)ducción se hablaba ya hace más de 30 años en el libro de uno de los autores de este ensayo, *La estructura del método fenomenológico*. En este texto, se sostiene que la reducción ha de ser entendida como «reconducción a lo original» (San Martín, 1985, p. 220). La base de tal tesis era la frase de Husserl: «la reducción trascendental reconduce [führt

zurück] el ser ingenuo del mundo a la subjetividad pre-dante» (Hua XV, 61). Igualmente, en el volumen *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* se usaba varias veces esta fórmula. Ver San Martín, 1987, pp. 25, 54, 72, 73. Semejante comprensión de la reducción descalifica de raíz una interpretación muy frecuente en la que la reducción trascendental es confundida con la reducción eidética. En ella, el mundo se convierte en ideas y esencias. Entre los orteguianos ha sido este error casi general.

7 Traducimos literalmente la palabra 'Bewusstsein', pues con ella se designa no una sustantividad, sino una cualidad —por lo demás necesaria— de la vida humana: el ser consciente. Muchas de las críticas a la fenomenología solo funcionan con una traducción que convierte en sustantiva esa cualidad.

8 Sobre este punto, ver Sowa, Hua XXXIX, XXIX, sobre todo la nota 3. En general sobre la relación de Husserl con Avenarius, ver Cavallaro, 2015.

9 Husserl habla, en este caso, de «Phantom», fantasma, y pone como ejemplos el «cielo azul», que nadie tomará como algo causal; o una imagen estereoscópica (HuaM IV, 174). Podríamos ilustrarlo con algunos de los cuadros de René Magritte que reproducen perfectamente la realidad, pero que obviamente no lo son, por eso puede decir de una pipa pintada que «Esto no es una pipa».

10 Esta importante carta se encuentra traducida al castellano en Cristin, 2000, pp. 85-90. Sobre las relaciones Husserl Dilthey, a parte del libro del propio Cristin, puede consultarse, Díaz Álvarez, 2003, pp. 47-53; 103-112.

11 Otra estrategia superadora del relativismo cultural e histórico relacionada con la presente, pero que conviene diferenciar de ella, podrá verse en la segunda sección del ensayo que a continuación desarrollaremos. Su núcleo serán tanto la tesis sobre el a priori de la historia como la idea de un sentido absoluto de la misma vinculado a eso que Husserl denominará el *Proyecto de Europa*.

12 Aunque en comparación con otras temáticas la historia y sus diversas ramificaciones no ha sido tratada en la bibliografía

husserliana como merece hasta hace relativamente poco, sí nos gustaría indicar una serie de estudios en castellano que podrán consultarse con gran provecho: Bonilla, 1987; Cristin, 2000; De Mingo, 2017; Díaz Álvarez, 2003; Díaz Álvarez, 2015, pp. 81-105; García-Baró, 2015, pp. 7-84; Illescas, 2016, pp. 17-50; Iribarne, 2007, pp. 189-226; López Sáenz, 2015, pp. 117-138; Montero Moliner, 1994; Pereña, 2012, pp. 177-191; Petrillo, 2016, pp. 63-86; Rizo Patrón, 2015, San Martín, 2007; Serrano de Haro, 2011, pp. 9-22; Walton, 1993, pp. 129-169; Walton, 2016, pp. 99-120.

13 Husserl no habla en este texto ni en *La crisis* de historia intencional. Sí de historia interna. Nosotros los usamos como similares. Son muchas las lecturas que se han realizado de este emblemático escrito. Quizá la más conocida y celebrada sea la de Jaques Derrida: Derrida, 1962. Otra muy recomendable, aunque de una naturaleza muy diferente, es la de Dorion Cairns: Cairns, 1940-1941, 98-109. También puede resultar quizá de utilidad Díaz, 2003, pp. 259-298, y San Martín 2007, pp. 189-182 y 2008, esp. pp. 520-525.

14 Sobre la fenomenología de Husserl como teoría transcendental de la historia sigue siendo imprescindible el magnífico texto de Landgrebe, «Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte», en Landgrebe, 1976, pp. 17-47. Para este asunto puede consultarse también, entre otros, Díaz Álvarez, 2015, pp. 81-105.

15 Es importante tener en cuenta que este movimiento vivo, este entrelazamiento e implicación mutuos de la formación originaria de sentido y de su sedimentación, no discurre de un modo mecánico o toma la forma de algún tipo de proceso estructural ciego y asubjetivo. Al contrario, los protagonistas del mismo, los hacedores últimos de la historia, serán siempre para Husserl los sujetos en su calidad de sujetos trascendentales. Sobre este asunto, cf., también, la nota 17.

16 Husserl sostiene a este respecto que toda *Urstiftung* lleva en sí una *Endstiftung*, una *fundación final* que aspira a su cumplimiento intencional. Cf. Hua VI, 73-74.

17 Llegados a este punto, y con respecto a este tema del a

priori de la historia, es preciso insistir en que tal a priori, tanto en el *curso* como en el *discurso* de la historia, remite en última instancia a la historicidad interna de los individuos, a la *innere Geschichtlichkeit*, que define la intencionalidad humana. Solo gracias a ella —lo hemos repetido en numerosas ocasiones— es al final posible lo histórico. En el propio *Origen de la geometría*, Husserl dedicará algunas excelentes páginas a desvelar las estructuras de la subjetividad que están detrás de la historia, estructuras que se corresponden, punto por punto, con la fundación originaria, la sedimentación y la reactivación. Si estas últimas pueden ser entendidas como el lado noemático del a priori de la historia, las mencionadas estructuras de la subjetividad, íntimamente ligadas a la conciencia del tiempo inmanente, serían algo así como su lado noético. Sobre este asunto, puede consultarse, entre otros, Díaz Álvarez, 2003, pp. 259-282.

18 La otra gran punta de lanza del relativismo ha sido la antropología cultural. Cf., San Martín,1999 y 2007. También puede verse, Díaz Álvarez, 2008, pp. 25-46 y 2020a, pp. 87-102.

19 Como veremos a continuación, la tesis de Europa como *telos* aportará encarnadura y densidad material al a priori, en apariencia más «formal», de la historia. En efecto, la aplicación de este a priori a la historia real de Occidente le permite divisar a Husserl que la vida humana está animada de raíz por un movimiento, por una tendencia, en definitiva, por un *fin*, que tira de la misma hacia lo que debería ser su cumplimiento intencional, a saber, la posibilidad cierta de regir la vida por la razón. En este sentido, la «historia material» de Europa como cultura de la racionalidad que narra el fundador de la fenomenología, una historia que indaga y destaca aquello que parece mostrarse como común más allá de las diferencias culturales e históricas y que tendrá a la propia filosofía como centro, se convierte, como muy bien vio Aron Gurwitsch, en una filosofía de la historia. Cf. Aron Gurwitsch, 1966, p. 401. Javier San Martín ha abordado estos asuntos en San Martín, 2007.

20 En este punto, nos gustaría mencionar a Jorge Semprún. Semprún ha hecho uso frecuente y lúcido de este texto

trayéndolo a nuestros problemas del presente. Cf. Semprún/ Villepin, 2006 y Semprún, 2013, posiciones 42-318. Ver también San Martín, 2007, esp. pp. 301 ss.

21 Ante la multitud de malentendidos que ha generado la recepción de algunas expresiones de Husserl sobre la filosofía como «teoría», sobre el «desinterés» de la razón o, como veremos más adelante, sobre el filósofo o filósofa como «espectador desinteresado», es preciso señalar que, por paradójico que pueda parecer a primera vista, la insistencia husserliana en ese «distanciamiento» del mundo tiene como finalidad implicarse o interesarse absolutamente en él. Se trata, en suma, de «desinteresarse» de nuestra mirada natural, cotidiana, tradicional, pre-juiciada para descubrir la vida racional en todos sus órdenes: teórico, práctico, estimativo y estético. Sobre estos asuntos pueden verse, entre otros, Díaz Álvarez, 2003, pp. 307-312, y San Martín, 2015.

22 En un famoso texto que desató ríos de tinta, Jacques Derrida puso en cuestión la «neutralidad espiritual» y capacidad inclusiva de la razón husserliana. Cf. Derrida, 1987, pp. 94-96. Para una respuesta a una parte de esta tesis, que llegaba a avecindar, en nuestra opinión de modo altamente injusto, las ideas de Husserl a este respecto con las tesis racistas nazis, cf. Díaz Álvarez, 2007, pp. 157-169.

23 Sobre la irracionalidad que anida en la racionalidad moderna y el papel de la fenomenología en su superación, pueden consultarse, entre otros, Díaz Álvarez, 2003, pp. 299-330 y 2020b, pp. 19-47.

24 Para todos estos espinosos asuntos, que abren no pocas preguntas, entre ellas, por ejemplo, la relación de la teleología de Husserl con el problema del mal, o la posibilidad de mantener hoy una tesis sobre el curso de la historia tan totalizadora, nos permitimos remitirnos a Díaz Álvarez, 2015, pp. 81-105. Allí se encontrará bibliografía de y sobre Husserl a este respecto.

Problemas límite de la fenomenología trascendental: Teología, generatividad, absoluto1

DANIELE DE SANTIS
Universidad Carolina, Praga2

If the sky that we look upon should tumble and fall
Or the mountain should crumble to the sea
I won't cry, I won't cry, no, I won't shed a tear

B. E. King, *Stand by Me*

1. INTRODUCCIÓN. «EN UN MAR DE SUFRIMIENTOS»

En una carta de junio de 1932 a su amigo Gustav Albrecht, Husserl esclarece en poquísimas líneas el significado de lo que llama «las preguntas más elevadas»:

> «Las más elevadas de todas las cuestiones, aquellas que no todos pueden entender y comprender fácilmente en su sentido adecuado, riguroso y real, son las preguntas metafísicas. Conciernen al nacimiento y a la muerte, al ser último del «yo» y del «nosotros» objetivado como humanidad, a la teleología que en última instancia remite a la subjetividad trascendental, y naturalmente, como la instancia más alta, al ser de Dios como principio de esta teleología, y al sentido de este ser frente al ser del primer absoluto, el ser de mi yo trascendental y de la subjetividad trascendental universal que se descubre en mí el verdadero ámbito del «operar» divino, al cual es inherente la «constitución» del mundo en cuanto «nuestro»; expresado desde Dios, la constante creación del mundo en nosotros, en nuestro ser trascendental, últimamente verdadero» (HuaD III.9, 83-84).

Se trata de lo que las *Meditaciones cartesianas* definen como «las preguntas más elevadas y últimas» (Hua I, 165). ¿Cuáles son exactamente? Más allá de la lista, que ciertamente puede variar según los textos que se examinen3, Husserl es claro: no se trata de cuestiones concernientes a la subjetividad trascendental *en general*, a su constitución y auto-constitución (siendo estas lo que Husserl llama problemas de nivel «inferior» o más «básico»,

die Fragen der unteren Stufen (Hua IX, 252)), sino de cuestiones que nos incumben, esto es, que se refieren a la subjetividad trascendental en su «objetivación» *nuestra humanidad*, y a la constitución del mundo *en cuanto nuestro*. No estamos ya en la «filosofía primera», es decir, en la fenomenología como ciencia de la conciencia pura4; nos encontramos, de hecho, en el ámbito de la metafísica entendida como «filosofía última» (*die letzte Philosophie*) (Hua VII, 385): última no solamente porque aborda preguntas más allá de las cuales no se puede ir, sino porque abarca preguntas que únicamente se pueden afrontar al *término* del proceso de constitución trascendental (y en este sentido son últimas). Solo después de haber finalizado el examen de la subjetividad trascendental, entendida esta como un nuevo domino del ser, y después de haber refundado mediante la fenomenología pura en tanto «filosofía primera» la totalidad de las «filosofías segundas», es posible arribar a la metafísica como la ciencia que concierne a *nuestro* mundo fáctico (De Santis 2018; Trizio 2017): aquel en el que *nosotros* nacemos, vivimos, sufrimos y morimos. Y solo *en este mundo*, y en relación a *nosotros mismos*, es legítimo interrogarse acerca del *sentido* de la muerte y del sufrimiento, del nacimiento, de la enfermedad y de todas las vicisitudes que casualmente se entreveran, deformándola, en la existencia humana.

Tal es el significado de la expresión *Grenzprobleme* o «problemas límite» que pertenecen a la ciencia metafísica. Como profundo conocedor de la *Crítica de la razón pura*, Husserl sabe que los límites (*Grenzen*) no se identifican con los *Schranken* (Hua III.1, 126; Hua XLI, 67-68): mientras estos se mueven constantemente con los actos del yo, los «límites» son inamovibles y delimitan cualquier «posible» experiencia (*KrV*A758/B786). Los *Grenzprobleme* son aquellos que circunscriben el ámbito último de la «racionalidad»: son los problemas en los que la razón alcanza sus límites y en los cuales debe reafirmarse siempre de nuevo para no dejar que lo irracional se imponga inexorablemente5.

De acuerdo con la lista proporcionada por Husserl a Albrecht, las cuestiones más elevadas o más importantes son:

a. Nacimiento y muerte
b. El ser último del «yo» y del «nosotros» entendidos como *humanidad*
c. Teleología e historicidad trascendental
d. El ser de Dios como principio de la teleología
e. La subjetividad trascendental universal (*Allsubjektivität*) entendida como lugar del «operar» divino o de la efectividad o actualidad divina (*Wirkens*) a la que pertenece la constitución de *nuestro* mundo.

Como se tratará de mostrar, la tríada conceptual *teleología —generatividad— absoluto* representa la síntesis de las cuestiones enumeradas por el propio Husserl: Dios, lo *absoluto*, es *realizado* no solo *en la* sino *en tanto* «subjetividad trascendental universal», entendida esta como *humanidad* que se *genera* constantemente a sí misma, y, así, en tanto humanidad que realiza o actualiza a través de sí misma la *teleología* inherente a una razón que en este contexto es primeramente de carácter «práctico». Se trata de un «yo» que se pregunta cómo sea posible tener todavía esperanza cuando se mira el mundo en su totalidad, en el cual la humanidad (*Mitmenschenheit*) está «velada y envuelta en un mar de sufrimientos» (*verhüllt und bemäntelt mit dem Meer der Leiden*), constantemente suspendida y doblada por un «destino» que parece serle adverso y, por tanto, del todo «insensato» (*sinnlos hereinbrechendes Schicksal*) (Hua XLII, 406).

Es dentro del ámbito de un análisis fenomenológico de la vida de la subjetividad humana en su existencia finita y contingente –a la cual el sufrimiento, la enfermedad y la muerte parecen imprimir la marca de lo absolutamente *irracional*– donde la cuestión liminar (*Grenzproblem*) del realizarse o actualizarse la razón en la humanidad, es decir de Dios como principio «absoluto», se impone a la reflexión husserliana. Lo que está en juego es, pues, el sentido de *nuestra* existencia («rebaño de inútiles y malnacidos», según la dura expresión de Ariosto en el *Orlando furioso*, Canto XVII, 3).

* * *

El presente texto se divide en cuatro partes: tras un breve

reconocimiento de los múltiples significados que Husserl atribuye a lo irracional en el seno de la existencia humana, las nociones de teleología, generatividad y absoluto serán discutidas individualmente, con la esperanza de poder mostrar, sin embargo, su conexión unitaria dentro del marco recién esbozado6.

2. BREVE FENOMENOLOGÍA DE LO IRRACIONAL

Si se quiere expresar en pocas palabras lo que para Husserl es el aspecto más íntimo de la existencia humana, puede sostenerse que es una continua «batalla con lo irracional» (*der Kampf mit den Irrationalitäten*) (Hua XLII, 482). No con *la* irracionalidad (en singular), sino con *las* irracionalidades (en plural) ¿Cuáles son, entonces, tales irracionalidades que entretejen o *pueden* entretejer la existencia humana, y que, así, la deforman o la amenazan constantemente? Lo que se intentará en este parágrafo es una breve *fenomenología de las irracionalidades*: trataremos de clasificar los diferentes modos en que lo irracional irrumpe en el seno de la existencia humana. Solo desde esta base será posible determinar el nexo existente entre *teleología*, *generatividad* y *absoluto* en tanto «cuestiones liminares».

La dimensión primera y en cierto sentido más universal de la irracionalidad de la existencia humana es la que Husserl designa, refiriéndose explícitamente a S. Kierkegaard, como «irracionalidad de la contingencia» en el sentido del *Zufall* (Hua XLII, 285-286). Es la irracionalidad de lo *casual* de mi vida, del hecho de que yo no la haya «elegido» previamente (Hua XLII, 409): «Respecto al individuo y entendida como su ambiente, la naturaleza es un mundo lleno de sucesos fortuitos. Por casualidad entra el individuo en ella; casualidad es su nacimiento, su educación, su encuentro con otros seres humanos que le determinan esencialmente a él y a su vida». Es la irracionalidad del *es glückt*, del «ha sucedido por casualidad»: «Millones de seres humanos son lanzados y arrojados (*aus der Bahn herausgeworfen*) desde un 'ha sucedido por contingencia, por causalidad'»7.

Como perteneciente a la categoría de la *casualidad* (Husserl habla del «reino infinito de las casualidades» (*das unendliche*

Reich der Zufälle)), encontramos la «incertidumbre general del vivir» (Hua XLII, 300): el *hecho* de que podamos enfermar físicamente, a lo que se añaden —como ejemplos significativos— la pobreza y el hambre, la muerte, la locura y la necedad (Hua XLII, 301).

Si consideramos no ya la dimensión del simple *hecho* de la existencia humana, sino la de su *praxis*, entonces se puede hablar de múltiples eventos incalculables que perturban (*stören*) la razón práctica (Hua XLII, 321), impidiendo fácticamente la actividad y su realización. Husserl habla también de *destino* o *Schicksal* que, siendo totalmente incalculable (*unberechbaren*) (Hua XLII, 238), interrumpe «la racionalidad de fines de nuestra vida» (*die Zweckrationalität unseres Lebens*) (Hua XLII, 206), es decir, nuestra capacidad de ponernos y perseguir propósitos racionales. Si en el primer caso la consecuencia es la infelicidad (*Unglück*) (Hua XLII, 242), en el segundo resulta una «desvalorización» o «pérdida de valor» (*Entwertung*) de la existencia (Hua XLII, 206). Más radical es, por su parte, la «irracionalidad» que se deriva de la hipótesis husserliana de la «dis-teleología» (*Dysteleologie*) (Hua XLII, 258): una teleología «invertida» que no serviría para propósitos de *orden superior*, sino siempre y solo de orden inferior; que procedería no por «acumulación» continua de bienes, sino por disminución constante o poniendo constantemente objetivos de nivel inferior, tendiendo, así, no ya desde aquello que es *bueno* hacia aquello que es *mejor*, sino siempre hacia lo *peor*. El ejemplo principal de Husserl es el de la *guerra*. ¿Cómo puedo continuar viviendo, se pregunta en un manuscrito de 1923, cuando el bien perseguido se aleja cada vez más? ¿Cuando todas las personas que amo «mueren» y el bien que intento realizar resulta «infinitamente pequeño»? ¿Cuando, en otras palabras, «mi estima por la humanidad» se desvanece tras una guerra (Hua XLII, 307)?

Si bien en el caso de la dis-teleología el mundo se presenta todavía en tanto determinado por los valores (incluso si estos son siempre de carácter inferior), hay una hipótesis aún más vertiginosa, la de «un caos totalmente privado de valores» (*ein Chaos ohne alle Werte*) (Hua XLII, 310), esto es, de un *mundo*

afectado por lo que podríamos llamar «caos axiológico» (Hua XLII, 174): un mundo en el cual la misma realización de los valores resultaría imposible. Si los accidentes y la casualidad pertenecen todavía a la estructura del mundo humano (Hua XLII, 400), y si la «dis-teleología», o teleología invertida, no compromete sino que presupone la posibilidad de una subjetividad racional que se proponga realizar tales valores (aunque sean de nivel siempre «inferior» y cada vez más decadentes), la hipótesis del caos axiológico revoca la posibilidad de un yo práctico-racional en cuanto tal8.

La última y más radical forma de irracionalidad concierne no ya al mundo, *ergo* a la posibilidad de que un yo racional lo habite, sino a lo existente en cuanto tal y al hecho de que el ente mismo no tiene en lo racional (*im Rationalen*) su «razón suficiente» (*zureichenden Grund*) (Hua XLII, 239). El «fundamento» (*Grund*) que hace que el ente sea racional ha de buscarse en otra parte: la racionalidad del ente que nos rodea y en el cual estamos inmersos no se encuentra en el ente, pues el ente está en sí y por sí totalmente despojado de racionalidad.

* * *

Resumiendo nuestra breve fenomenología de lo irracional, obtenemos la siguiente lista:

Casualidad (*Zufall*):

(i) Casualidad de la vida
(ii) Incertidumbre general del vivir
(iii) Interferencias en la praxis humana

Destino (*Schicksal*). Interrupción de la racionalidad de fines de nuestro vivir:

(i) *Dis-teleología* (e.g., guerra)
(ii) *Caos axiológico*
(iii) *Irracionalidad del ente*

Si ahora confrontamos esta lista con la de las «cuestiones más elevadas» que Husserl propone a Albrecht, nos damos cuenta inmediatamente de la correspondencia que existe entre las dos: mientras que el problema del nacimiento y de la muerte (a) se coloca dentro de la «casualidad» (A), la cuestión relativa al ser último del yo humano (b), corresponde principalmente a B; y si

las cuestiones de la teleología y la historicidad trascendental (c), tanto como las del ser de Dios como principio de la teleología (d), responden a C, por su parte, el problema de la subjetividad, entendida como lugar de la actualidad divina, y de la constitución de *nuestro* mundo (e) responden a la irracionalidad de tipo D y E.

3. **TELEOLOGÍA**

Comencemos recordando brevemente el papel que reviste la «teleología» en el proceso de «constitución trascendental», para poder así comprender también de qué distintas maneras considera Husserl lo absoluto. Partimos de que para él el ejemplo paradigmático de constitución es el «acto perceptivo». En cada acto perceptivo el objeto es dado única y solamente en modo unilateral y a partir de una cierta perspectiva; a cada acto corresponde, por tanto, un horizonte de posibles actos (perceptivos) concordantes, actos que en primer momento son anticipados solo de manera preliminar y vacía, y después «confirmados» por la «síntesis» de la experiencia: «La subjetividad trascendental no es un caos de vivencias intencionales. Pero tampoco es un caos de tipos constitutivos, organizado cada uno en sí por referencia a una especie o forma de objetos intencionales» (Hua I, 90). Como alguien ha puntualizado: «Los aspectos de la experiencia están entonces relacionados con la teleología interna inherente a la vida del sujeto, donde el sujeto está, por así decir, siempre 'sediento' de más evidencias que confirmen la existencia de tales aspectos y revelen progresivamente su ser de tal y cual manera» (Trizio 2018, 83).

Frente a esta «maravillosa teleología» que impregna la vida de la conciencia trascendental emerge la cuestión de su «fundamento». Husserl habla de ello en el §58 de *Ideas I* (Hua III/1, 125):

> «el tránsito a la conciencia pura por medio del método de la reducción trascendental conduce necesariamente a la cuestión de la razón del ser de la facticidad de la correspondiente conciencia constituyente que ahora se muestra. No el *factum* en general, sino el *factum* en cuanto

fuente de posibilidades y realidades de valores crecientes hasta lo infinito, impone la cuestión de la «razón de ser»

La respuesta, que lamentablemente Husserl no desarrolla y que simplemente menciona, es que el *Grund* de la misma residiría en un «ser divino» (*göttliches Sein*), esto es, en un absoluto en un sentido diferente al del «absoluto de la conciencia» (Boehm 1959, 224-225). En este contexto, por tanto, lo «absoluto» se manifiesta y anuncia como «fundamento» de una teleología «inmanente» a la vida de la conciencia en la medida en que esta última expresa progresivamente «valores posibles y reales, que se incrementan al infinito». Esta es la razón por la que se ha hablado de una «vía objetiva a Dios» (Ales Bello 2005, 38-39). Dos son los aspectos a destacar.

— (T-1) Se reconoce que la teleología caracteriza la «conciencia constituyente» en cuanto *hecho* suyo.

— (T-2) Lo «absoluto» se pone aquí como la razón, el motivo o el fundamento (*Grund*) de una teleología que *se confirma constantemente a sí misma*, en la medida en que ella es la fuente misma (*Quelle*) de su progresiva autorrealización.

Es el cumplimiento de la vida de la conciencia (el hecho de que no sea «caos de vivencias intencionales») lo que hace emerger, primeramente, la pregunta sobre el *fundamento* y, consecuentemente, por el ser divino que corresponde a este absoluto.

Es un *hecho* que la teleología como tal no caracteriza solo la vida de la conciencia individual sino la de la totalidad de los espíritus, y así se puede hablar de unidad teleológica de todas las mónadas. Como Husserl nos explica en un texto de 1908, la tarea de la metafísica es identificar los motivos y razones (el concepto es de nuevo *Gründen*) que fundamentan las relaciones teleológicas que «dominan el mundo de las mónadas», y que «se reflejan en la teleología empírica» de la «realidad de la cosa» (*Dingwirklichkeit*) (Hua XLII, 164). Naturalmente no se está aquí hablando de «una cosa absoluta» que se encontraría «detrás» de la teleología: «solo la conciencia puede motivar un ser, un ser fáctico» (Hua XLII, 165).

Por un lado, hay una conciencia, y por ende una pluralidad

de conciencias, que es fundamento de la constitución teleológica de la unidad de cualquier experiencia, y que lo hace en función de su estructura sintética: «Pues en el fluir de la síntesis intencional, que crea una unidad en toda conciencia, y constituye noética y noemáticamente la unidad de un sentido objetivo, imperan tipos esenciales aprehensibles en conceptos rigurosos.» (Hua I, 86). Por otro, está el problema del «fundamento» del *hecho* de la teleología, respecto al cual la conciencia misma no puede ofrecer su razón de ser apelando a sus actos. Para fundar este *hecho* maravilloso, si se puede llamar así, Husserl evoca al ser divino como *absoluto*, como su *Grund*.

Husserl no tiene ninguna duda de que ya a nivel trascendental haya una estrecha relación entre *teleología* y (necesidad de un) *absoluto*. Desde el punto de vista de la «fenomenología pura», escribe en 1908, no es de ninguna manera necesario que «los flujos fácticos de la conciencia» discurran de tal manera que sea legítimo decir que a ellos corresponden unidades estables; que, por ejemplo, respecto a la constitución de la humanidad fáctica, haya una naturaleza dotada de una «racionalidad» específica, o que el mundo mismo sea tal que permita una continua realización de los valores (Hua XLII, 161; De Santis 2019, 281-282)[9]. Si la misma teleología es solamente un *Faktum* (Hua XLII, 165), si no es *necesario* que se produzca siempre como tal, si su acabamiento es siempre posible y concebible, entonces el único modo de poder pensar el mundo en cuanto «unidad universal» pasa, *para nosotros*, por el reconocimiento de la *fe* en cuanto condición de su continua «realización», en tanto «reclamo absoluto y más elevado» (*Der Glaube ist absolute und höchste Forderung*) (Hua XLII, 203).

Es importante observar que aunque el problema del absoluto en tanto *Grund* de la *maravillosa teleología* aparece ya en el plano «trascendental» presentado en el primer volumen de las *Ideas*, Husserl habla de la «fe» como «reclamo más elevado» solo en relación con la subjetividad humana, por naturaleza finita y desolada por la casualidad y el destino (A, B): «Encontraré mi fuerza en esta fe» (*Ich werde in diesem Glauben meine Kräfte nutzen*) (Hua XLII, 217). Es en el seno de la existencia finita

afligida por la «causalidad» y el «destino», por la eventualidad de que una guerra pueda arruinar todos los valores y por la posibilidad de que la totalidad del ente revele un rostro irracional, donde la «fe» emerge: «*El ser humano vive en la fe* y, así, en un mundo que para él tiene 'sentido'» (Hua XLII, 228).

Aunque no siempre es fácil presentar sistemáticamente las reflexiones husserlianas sobre la «fe», *por tanto* sobre las relaciones entre el absoluto y la noción de *teleología* que la fe hacía posible, la fe en el absoluto sostiene la teleología frente a todas las formas de *irracionalidad* distinguidas arriba. En relación con A y B, por ejemplo, Husserl se pregunta si acaso no sea vivir «en la fe» el único modo de «superar» la casualidad, el destino, la miseria y la muerte (Hua XLII, 217, 406). Cuando se trata de C y D, Husserl afirma claramente que un mundo que progresa «axiológicamente» y de manera coherente (*eine wahre und in axiologischem Sinn einstimmige und sich in Werte steigernde Welt*) «debe portar consigo un Dios» (Hua XLII, 175). Finalmente, cuando se trata de la irracionalidad más extrema (E), la «fe» es nuevamente el pilar fundamental. A la pregunta de si el mundo *debe ser* en el sentido último del término, y si debe tener un «sentido racional» para nosotros los humanos (Hua XLII, 169), se responde: «Fuerza solamente la puedo yo tener en la fe en un mundo con sentido (…), de tal manera que nuestra fuerza sea, justamente, la 'fuerza de Dios'» (Hua XLII, 406).

* * *

Dejando aparte por el momento la cuestión de cómo entender la referencia a Dios (volveremos a ello al final de este análisis), limitémonos a la siguiente observación.

Si en el análisis de la conciencia pura realizado en *Ideas* el absoluto es mentado para dar razón del *hecho* del *cumplimiento* (T-1 y T-2) de la teleología de la experiencia (esto es, de la *racionalidad* inmanente a la conciencia), en el marco de la «existencia humana» la referencia al absoluto y a la fe está motivada por la necesidad de hacer frente a lo que podemos llamar el *fracaso* de la conciencia (su encontrarse rodeada de múltiples *irracionalidades*). El *hecho* de lo *casual* y del *destino* (A

y B), así como de la *pérdida de valores* (C), hacen surgir la posibilidad de que el mundo pueda *no ser ya más*, esto es, de que su teleología se desmorone (D), dejando que lo irracional golpee mi existencia:

«Puedo pensar para mis adentros que no existiera ningún mundo (…). Un juego pasajero, una apariencia de mundo, apariencia de posibilidades de una vida en la razón, de una personalidad y de un valor de la personalidad que se elevan. ¿Pero es esto posible? No puedo creerlo. *Yo solo puedo creer lo que me hace posible como yo racional*» (Hua XLII, 242).

4. **GENERATIVIDAD**

En el sentido más amplio, por el término *generatividad* se entiende tanto el proceso del «devenir», es decir, la generación, como aquello que va teniendo lugar a través de las distintas generaciones (que conforman un transcurso que es tan histórico como social) (Steinbock 1995, 172). Como se ha observado: «La generatividad concierne al devenir histórico e intersubjetivo». En este sentido, y en oposición a la fenomenología estática y genética (la primera, que Husserl llama también «descriptiva», se interesa por la estructura de la conciencia y de sus operaciones intencionales; la segunda, que define como «explicativa», investiga por su parte la «historia» del objeto desde el punto de vista de la estructura teleológica inmanente a los actos de la conciencia y de su surgimiento (Hua XI, 340)), el objetivo de lo que también se podría llamar fenomenología generativa «es precisamente preguntar desde dónde las mismas estructuras históricas e intersubjetivas llegan a ser significativas, cómo estas estructuras son y pueden ser generadas. En consecuencia, aquí no solo se apela a las dimensiones del pasado y el presente, sino que el futuro se convierte también en 'asunto' de la fenomenología generativa» (Steinbock 1995, 260). Si la fenomenología «estática» y «genética» se ocupa principalmente de problemas relativos a la constitución de las múltiples formas de objetualidad (llegando, empero, analizar su emerger a partir de la estructura más profunda de la subjetividad, esto es, la temporalidad), la fenomenología generativa se elabora apelando a una dimensión que es de naturaleza histórico-social (como se

ha dicho, «la generatividad es asunto del devenir histórico» (Steinbock 1995, 268)).

Desde el punto de vista de los problemas que hemos examinado hasta ahora, tal determinación del concepto de generatividad y —en general— de la dimensión «generativa» que incorpora la fenomenología de Husserl no es en absoluto suficiente, porque es incapaz de reflejar y recoger la dimensión específica que a nosotros nos interesa, a saber, la de la existencia humana y sus irracionalidades (solo respecto a las cuales tiene sentido hablar de problemas liminares, justamente como se intenta hacer en este contexto10).

Si queremos condensar en una fórmula el significado de lo que Husserl entiende por *generatividad* en relación a todos los problemas discutidos en estas páginas, nos podemos servir de la siguiente afirmación como punto de partida: «*Yo sólo puedo llegar a ser bueno, no ser bueno; pero puedo llegar a ser bueno sólo en el querer-llegar a ser-bueno*» (Hua XLII, 213)11.

En esta fórmula se expresa:

— La tesis de que la constitución de la subjetividad, y por lo mismo de la constitución del «mundo de la experiencia posible» a ella correlacionado, puede realizarse únicamente en el *devenir* de la subjetividad misma, entendiendo por «devenir» (*Werden*) tanto la íntima estructura temporal del sujeto como «la conexión generacional de las subjetividades» (*Generationszusammenhang der Subjekte*) (Hua XV, 199).

— El primado «práctico-volitivo» que se atribuye a la dimensión «humana» de la constitución del mundo (dentro, pues, del marco de los «problemas liminares»). Como observa Husserl: «La existencia práctica de los seres humanos, bajo su co-humanidad, en su mundo entorno. El mundo predonado como espacio vital práctico de los seres humanos, como campo abierto de una posible praxis» (Hua XLII, 425). Específicamente, la praxis que Husserl tiene en mente es la del «bien» (*Güterpraxis*), aquella que se dirige al respectivo bien a realizar12.

— Finalmente, lo que se revela en esta afirmación es lo que

Husserl llama «heroísmo» (y que nos lleva directamente a confrontarlo con lo irracional en cuanto elemento primario de la existencia humana): heroísmo como oposición a las adversas irracionalidades (Hua XLII, 325). Como Husserl puntualiza en 1923: «A pesar de todo, yo actúo, no me dejo paralizar. Dejo atrás la casualidad (*Zufall*) y el destino (*Schicksal*), la muerte, la enfermedad y la posible disminución de mis fuerzas: me decido sobre la base de mi mejor saber, de la conciencia y de la posibilidad». Husserl se pregunta si el bien, con todo, no está siempre destinado a «frustrarse» (*Zusammengebrochen*): aun así, me atengo «heroicamente» a mi voluntad (*in diesem Willen heroisch*) (Hua XLII, 304)13.

Si ahora conjugamos estos tres aspectos, se obtiene una idea mucho más específica de lo que significa la noción de «generatividad» y de lo que implica respecto a los ya referidos «problemas liminares». Inmerso en el mar del sufrimiento, afligido por la «irracionalidad» y hundido por la adversidad, el ser humano puede, en su finitud, oponerse solo *heroicamente*, esto es, afirmándose constantemente a sí mismo y constantemente *queriendo* la realización del «bien». Todo esto, obviamente, no en cuanto único *yo*, sino en cuanto pluralidad generativa de múltiples sujetos, es decir, en cuanto intersubjetividad humana que —de *generación* en *generación*— aun enfrentada a la «finitud de la vida» (*Lebensendlichkeit*), la casualidad, la muerte y el destino, se atiene a su praxis interna y realiza su más íntima «*tendencia a la felicidad*» (Hua XLII, 213).

La unión entre *teleología y generatividad* garantiza la dimensión práctico-volitiva de la existencia humana: «la *idea de un mundo teleológicamente verdadero*» puede ser alcanzada solo por una pluralidad «generativa» de sujetos, esto es, solo puede ser *realizada* por una humanidad que no solo tiende hacia ella, sino que principalmente la *quiere* en cuanto tal (*das Gewollte wollen werde*) (Hua XLII, 214).

Como ocurría en el caso de la teleología, también la noción de generatividad es propuesta por Husserl en relación a todas las formas de irracionalidad distinguidas arriba. Con respecto a

A, Husserl escribe que «aun cuando pueda haber contingencia, con todo, yo soy mi determinación y la contemplo, contemplo mi verdadero yo como aquello que debo buscar y en que debo encontrarme». Pero el «objetivo de tal buscarse a sí mismo» no es otro que «llegar a ser sí mismo» (*Selbstwerdung ist das Ziel der Selbstsuche*) (Hua XLII, 286). Por lo que concierne a B, es en el «despliegue infinito de la totalidad del yo o de un yo-totalidad» (*Ich-All*) donde se puede realizar un valor absoluto e infinito (Hua XLII, 203), a expensas de las muchas «interrupciones» de la racionalidad de fines. Para confrontar, por otra parte, la dis-teleología (C), y afirmar la idea de un mundo teleológicamente verdadero (contra D), debe pensarse en una voluntad universal (*ein universaler Willen*), en la voluntad de los seres humanos que, al hacerse comunidad (*sich zu vergemeinschaften*), constituyen una humanidad universal y siempre cambiante.

> «La lucha con una dis-teleología en el individuo y en la formación de la comunidad. Las motivaciones que despiertan la idea universal y que pueden motivar una meta universal de la que todos participen; una unidad de la voluntad que es omnipersonal, como concordancia de voluntades cuyo pensamiento incluye a cada yo individual como viviendo en la unidad de la concordancia de su voluntad individual y haciendo de ella por su voluntad la meta de su vida» (Hua XLII, 257)

Es importante subrayar cómo para Husserl la misma «ciencia moderna» ha revelado «la posibilidad de un trabajo infinito» (Hua VI, 19), esto es, la posibilidad de una infinita determinación «racional» de la totalidad del ente, llevada a cabo por una humanidad siempre creciente y cambiante14. Y a consecuencia de esto —contra E—, la razón no puede aceptar que el vivir sea «en última instancia irracional» (*ein letzlich Irrationales sei*) (Hua XLII, 379). Tomando una cita de Fausto («Ni un perro querría seguir viviendo así»15), Husserl afronta la pregunta de si es posible vivir en el caos de la irracionalidad (*in einem Chaos der Irrationalität*). Y en contra de lo que afirma Fausto, sostiene que tanto un perro, como una humanidad que aún no hubiese «revelado» el campo infinito de la «posibilidad

de ser» y de los «valores» podrían vivir de tal manera. En otras palabras, la humanidad (rodeada de irracionalidad) podría vivir como viven los perros. Pero a partir del momento en que el pensamiento se hace «universal», momento en el cual la «razón» deviene práctica «en función de la ciencia de la posibilidad práctica y del bien supremo» –solo a partir de este momento, se decía, la razón es incapaz de acepar que el vivir sea «en última instancia irracional», que el mundo encierre belleza y razón solo de modo contingente, transitorio y efímero (Hua XLII, 379)16. El ser, entonces, no puede ser concebido por la «razón» sino en cuanto «sustrato infinito» de una determinación racional que progresa al infinito. *Por* la «razón», el ὄν no puede sino ser ὄν ὡς ἀληθής (Hua XLII, 229). La irracionalidad del ente no se puede confrontar más que con la voluntad misma *de la* razón, en el doble significado que se da al *genitivus subjectivus* y *objectivus* (en el sentido de una *razón* que quiere *lo que* es racional y que quiere su misma realización).

* * *

Antes de afrontar el último de los tres conceptos que dan título a nuestro escrito intentaremos aproximar la relación existente entre *teleología* y *generatividad* para poder construir del mejor modo el puente que va de estas nociones a la de lo *absoluto*.

Desde el punto de vista «práctico-volitivo» de la existencia humana finita, la *teleología* ha de entenderse *generativamente*, esto es, en términos de una subjetividad que —justamente por ser «finita»— es concebida a su vez como infinita «conexión generacional de sujetos». Si, de hecho, con teleología se entiende la íntima estructura de la subjetividad racional que por sí sola supone una constante tendencia hacia la realización de sí misma y de sus bienes, entonces la misma realización y los mismos bienes (=aspecto primariamente práctico de la existencia humana) no pueden darse más que en lo infinito de la generatividad. Si la misma teleología está siempre en condiciones de posicionarse frente a las múltiples irracionalidades que bruscamente la interrumpen y echan por tierra toda belleza y valor, entonces la única solución es la

heroica, que consiste en el querer (=aspecto primariamente volitivo de la existencia humana) la realización misma de lo verdadero y de lo bello, rehusando de este modo a aceptar la irracionalidad del ser.

A la interrupción inesperada de la racionalidad de fines (A, B) de la subjetividad humana (=su muerte), que por ser inesperada es la más dolorosa e irracional, puede responderse solo de manera *heroica*, es decir, se puede continuar *queriendo* la *realización* de la misma *racionalidad* (para que la teleología pueda ahora y siempre actualizarse en el devenir generativo de las subjetividades).

5. **ABSOLUTO**

En la genealogía de la modernidad que aparece desarrollada en *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl reconoce que la tesis, totalmente moderna, del ser como totalidad racional debía necesariamente implicar –o presuponer– la idea de una subjetividad operante, esto es, de un Dios «en tanto razón que existe absolutamente» (*als die absolut seiende Vernunft*) (Hua VI, 62). El punto crucial aquí no es tanto el reconocimiento de una *forma divina* de la razón, cuanto el de Dios como *forma de la razón*, entendida como principio de racionalidad (*Rationalität*) (Hua VI, 62). Si se otorga «racionalidad» al ser (*Rationalität*), entonces debe haber una razón (*Vernunft*) que le dé sentido y que sea principio de ella: el ser no es racional sino en la medida en que la razón lo determina en cuanto tal, esto es, racionalmente.

Que esto no desemboque en un modelo creacionista según el cual la racionalidad del ser derivaría de su ser «creado» por Dios, es sugerido por Husserl mismo:

> «Si dijéramos que Dios ha creado el mundo tal como decimos que un artista ha creado su obra, el por qué y el porque son "comprensibles" en la medida en que comprendemos la acción y la comprendemos en referencia a su motivo: en el seno de una subjetividad que está en referencia a una objetividad de la que tiene conciencia. Naturalmente esto resulta aquí inservible».

Aquí la respuesta solo puede darla la profundización en el

factum y en la esencia de lo que aquí es irracional y racional. *El yo no puede fabricarse y tampoco la vida del yo. Un yo solo puede existir al desarrollarse a sí mismo,* al devenir él en una motivación íntima constante, y así al desarrollarse también para la libertad; al tomar entonces postura de una manera consciente, y así al verse motivado en la forma de la razón despierta. Y esto a propósito de cada yo» (Hua XLII, 336).

Tres son los aspectos que subrayar.

— El marco más amplio dentro del cual Husserl desarrolla su argumentación es el de la relación entre «irracional y racional» (*Irrationalen und Rationalen*).

— Se rechaza la «comprensibilidad» del mundo fundada en el modelo creacionista.

— La cuestión de la relación entre «irracional y racional» no se refiere a un «yo» creado, sino a su estructura siempre en devenir y generativa: «*Un yo puede ser solo en la medida en que deviene*» y, añade Husserl, solamente en la medida en que llegue a ser a partir de una constante motivación interior

¿Cuál es, preguntemos, esta motivación siempre *más íntima* desde la cual un yo, y por tanto «cada yo» (*jedes Ich*), puede *ser* solo *deviniendo*? No es otra que la realización práctica del mundo:

«Si el mundo, en consideración absoluta, es un mundo de mónadas, ¿cómo debe él configurarse para poder ser un mundo perfecto, un mundo de Dios? La perfección tiene que ser perfección de un proceso de devenir y no puede ser un estado. La perfección solo puede ser la perfección de un desarrollo» (Hua XLII, 252).

Considerado desde el punto de vista del absoluto (*absolut betrachtet*), es decir desde la perspectiva de su realización final, el mundo puede ser solo en la medida en que deviene (*Die Vollkommenheit muss Vollkommenheit des Werdens sein*). Según el pasaje recién citado, «Dios» es el nombre de un tal «mundo completo» y perfecto, pero solo en tanto dicha integridad y perfeccionamiento es igual a su mismo continuo desarrollo (*Die Vollkommenheit kann nur eine Vollkommenheit der Entwicklung*

sein). Pero el mundo en su constante devenir y desarrollo es, a su vez, el mundo del «querer», esto es un mundo que se despliega como constante realización de valores «queridos»:

> «El mundo, un mundo del 'querer', del afán incesante, y que por ello nunca puede llegar a su fin. Un mundo en que se realizan, desde luego, los valores más altos, que se desarrollan en estadios, siendo cada estadio el fin relativo de un afán, de modo que, desde luego, con el fin al que se llega se abren al punto de nuevo nuevos fines en los que afanarse, metas nuevas y más elevadas, que son alcanzables y alcanzadas, y así viene a desplegarse un reino de valores nuevos, siempre más elevados» (Hua XLII, 253).

Justamente aquí se debería comenzar a entrever la conexión entre «generatividad» y «teleología» a través del «absoluto» y de la fe en lo absoluto. La *razón* no puede *realizarse* a sí misma *teleológicamente* sino *realizando* el mundo *generativamente*, o, lo que es igual, *tendiendo* constantemente hacia el *absoluto* que es *Dios* en cuanto continua e ininterrumpida *realización* del mundo por parte de la *razón* misma. Como Husserl mismo sugiere, *teodicea* y *cosmodicea* van de la mano (Hua XLII, 318). Pero la fe en el absoluto no está aquí pensada como fe en un ser-otro y de naturaleza superior: más bien es fe en la capacidad heroica de la razón para realizarse a sí misma, de querer la realización de sus propios bienes frente al azar y la fortuna, frente a la enfermedad y la muerte, frente a todo el perturbador «mar de sufrimientos» que constantemente arrastra la existencia humana.

Afirmar, como hace Husserl, que «el sentido último del ser es el bien» (*Der letzte Sinn des Seins ist das Gute*) (Hua XLII, 168), quiere decir reconocer que «el sentido del ser» no pertenece al ser mismo, sino que entra en el ámbito de la razón práctico-volitiva, esto es, en el ámbito de la capacidad que la razón posee de realizarlo, queriendo constantemente la realización de los propios bienes. La irracionalidad del ser (E), su carencia de sentido, solo puede confrontarse heroicamente en la medida en que la razón quiere el sentido del ser como algo que realizar en el despliegue «generativo» de la subjetividad (en singular) y *de las* subjetividades (en plural). Si, como acabamos de ver, *Dios* es

el nombre de una perfección y de una finalización que, como tales, son en tanto devienen (*Gotteswelt*), entonces no debería sorprendernos el hecho de que Husserl denomine al *telos* de la humanidad que se realiza a sí misma con la expresión «Dios-humanidad» (*Gottmenschentum*)17 (Hua XLII, 176).

No se trata ni de un Dios que se hace hombre ni de una humanidad que, entregada a su propia ὕβρις, pretendiera elevarse al nivel de Dios: es una humanidad que se realiza a sí misma *in infinitum*.

Si a esta luz volvemos a cuanto se ha dicho sobre la fe, entonces se obtiene el siguiente cuadro especulativo. La fe en Dios como absoluto no significa fe en una *forma absoluta* de la razón, ni tampoco —por así decir— en la *absolutez de la razón*, sino en su continua *absoluta realización*. Si, como ya se ha mencionado en la segunda sección, en el marco del análisis descriptivo de la «conciencia pura» el absoluto es puesto por Husserl en tanto «fundamento» de su despliegue teleológico (T-1, T-2), en el marco de los *Grenzprobleme* la fe en el absoluto emerge como necesidad de evitar que las múltiples formas de irracionalidad que amenazan la existencia humana puedan tomar el control de una vez por todas. La *fe* en el *absoluto* es la fe que la *razón* tiene en sí misma y en su capacidad de *realizar* constante, generativamente, el *bien*, dando así *sentido* al *ser*.

El «heroísmo» husserliano es un optimismo de la *razón* y también un optimismo de la *voluntad*, y se basa en una concepción de la existencia humana como manchada por lo irracional.

Tratemos de resumir nuestros análisis y el sentido de las reflexiones husserlianas. Como hemos intentado esclarecer, cuando se habla de «problemas liminares», no nos referimos a las cuestiones relativas a la constitución de la subjetividad transcendental en general; no estamos, entonces, en el ámbito de la fenomenología entendida como ciencia de la conciencia pura, esto es, como filosofía primera. Se está, de hecho, *en el* ámbito de la metafísica entendida como ciencia última o ciencia del mundo que existe fácticamente (HuaM XI, 427-429). Dentro de este dominio, que concierne por tanto a nuestro mundo

fáctico, Husserl identifica lo que llama cuestiones supremas o más elevadas: los problemas liminares se entienden como aquellos problemas que, especulativamente, corresponden a las cuestiones supremas o más elevadas, a las preguntas que se hace el ser humano a partir de la naturaleza irracional de su propia existencia. Tengamos así en mente que los *Grenz-Probleme* no se identifican con la metafísica en toda su extensión, sino solo con una parte de la misma: la relativa a la naturaleza de la *existencia humana fáctica* (donde la metafísica mira al *mundo fáctico* en tanto tal). Esto explica por qué Husserl los llama problemas liminares: son problemas en los que el ser humano llega al límite de la racionalidad de la existencia.

6. **REFERENCIAS**

ALES BELLO, Angela. *Edmund Husserl. Pensare Dio— Credere in Dio*, Edizioni Messaggero, Padova, 2005.

BOEHM, Rudolf. «Zum Begriff des «Absoluten» bei Husserl», *Zeitschrift für philosophische Forschung*,1959, 13, pp. 214-242

DE SANTIS, Daniele. «Metaphysische Ergebnisse. Phenomenology and Metaphysics in Edmund Husserl's *Cartesianische Meditationen* (§60). Attempt at Commentary», *Husserl Studies*, 2018, 34, pp. 63-83

— «*Das Wunder hier ist die Rationalität*. Remarks on Husserl on Kant's *Einbildungskraft* and the Idea of Transcendental Philosophy (With a Note on Kurd Laßwitz)», *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2019, 17, pp. 268-287

FABRO, Cornelio. «Vita, opere e pensiero di S. Kierkegaard e storiadeisuoiinflussi», en Soren Kierkegaard, *Le grandio pere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano, 2017, pp, 21-104

GLÖCKNER, Dorothea. *Kierkeegards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverstandnis*, Walter De Gruyter, Berlin, 1998.

STEINBOCK, Anthony, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1995

TRIZIO, Emiliano «Husserl's Early Concept of Metaphysics as the

Ultimate Science of Reality», *Phainomenon*, 2017,26, pp. 37-68
— «The Telos of Consciousness and the Telos of World History», *Humana. Mente. Journal of Philosophical Studies*, 2018, 34, 77-103.

1 Traducción castellana de Juan Carlos Fernández (Universidad de Granada).

2 Este trabajo ha contado con el apoyo del European Regional Development Fund-Project «Creativity and Adaptability as Conditions for the Success of Europe in an Interrelated World» (No. CZ.1.01./0.0/0.0/16_019/0000734)

3 En el texto de las *Conferencias de París* y en las *MC* Husserl menciona la «facticidad contingente», la «muerte», el problema del «sentido de la historia» y el de una «existencia humana auténtica» (Hua I, 38-39; 193).

4 Es decir, de una subjetividad trascendental en general (Hua IX, 250).

5 Deben por tanto ser considerados como distintos de los problemas «marginales» (*Rand-Probleme*), ligados a diferentes tipos de *márgenes* de la vida despierta de la conciencia (e. g., el sueño, el inconsciente, la pérdida de conciencia). Es necesario puntualizar que en este contexto la expresión *Grenzprobleme* será tomada únicamente como indicativa de una serie de cuestiones y problemas ligados con la concepción husserliana de la «metafísica». *De facto*, Husserl se sirve de la expresión solo una vez, para sustituirla después por la de *Probleme jener höheren Stufen* (Hua XXXIX, 876). En este sentido, tenemos la impresión de que el editor del volumen de Hua XLII ha atribuido a dicha expresión un significado que no se encuentra en los textos de Husserl.

6 Es conveniente reiterar que las nociones de *teleología, generatividad* y *absoluto* van a ser discutidas exclusivamente dentro del marco de los *Grenzprobleme*, esto es, de las cuestiones últimas enumeradas por Husserl en su carta a Albrecht: no se propondrá ningún análisis de dichas nociones fuera del cuadro delineado en §2. Añadimos, además, que aquí no se intentará ninguna reconstrucción histórico-filológica del desarrollo de la

idea husserliana de «problemas liminares»: nos limitaremos a una exposición sistemática, intentando presentar de manera coherente la que pensamos es la posición husserliana respecto a la existencia humana. Este es el motivo por el cual el volumen Husserliana XLII será para nosotros el texto de referencia fundamental: en este, de hecho, se puede recopilar el mayor número de reflexiones sobre el tema.

7 No es posible realizar aquí un análisis de la relación entre Husserl y Kierkegaard, en particular por lo que respecta a la «casualidad» e irracionalidad de la existencia humana. Para ello, véase Glöckner 1998, 53 y ss.

8 «Podría uno saber que el mundo no tiene 'ningún sentido', que mañana mismo podría producirse una inundación que aniquilase todos los 'valores'; puede uno estar convencido de que, aun carente de probabilidad, sin duda la situación es que esto puede ocurrir, al cabo, alguna vez, y que si entonces un nuevo mundo de valores tendría que surgir y que volver a aparecer, es porque ningún valor permanente ha quedado y, en efecto, quizá la tierra se ha vuelto un caos sin ningún tipo de valores» (Hua XLII, 310).

9 «Desde el punto de vista de la fenomenología pura, es decir, en consideración de las leyes de esencia y las formas de conocimiento que ella acredita, no puede decirse que algo así como la ciencia de la naturaleza, como la Historia, como la política, etc., *tengan que poder darse,* a saber: *de facto.* O bien no puede decirse que los cursos fácticos de conciencia tengan que discurrir de tal modo que exista el derecho a decir: «hay una naturaleza, hay en la naturaleza seres espirituales con inteligencia y voluntad moral, hay una evolución del mundo aspirando a la realización de valores, aspirando a un reino ideal del espíritu, a un Estado ideal». Ante todo [hay] solo aquello que nos parece lo más firme, *la naturaleza física.* La naturaleza física no es la única «naturaleza» posible, es decir, no debe omitirse por qué en la conexión de las percepciones y experiencias (justo aquellas como las que «nosotros» tenemos) no podrían constituirse también cosas que no estuvieran bajo ningunas leyes naturales exactas, que no fueran ocasión posible

de ninguna Física. La naturaleza física, o bien la ciencia (fisicalista) de la naturaleza corresponde a un determinado ideal de conocimiento, ella tiene una determinada racionalidad».

10 Nos parece que esta es la carencia principal del volumen de Steinbock (1995), en el cual, aunque se habla de la fenomenología en tanto filosofía primera (páginas 17-76), no se hace ningún acercamiento a lo que Husserl llama «filosofía última» (a la que nuestras páginas sí se refieren). El objetivo de Steinbock es, de hecho, desarrollar lo que caracteriza como «una *fenomenología trascendental* del mundo social» (3): «Una fenomenología no fundacionalista del mundo social es una fenomenología que describe y participa en el desarrollo geolocal e histórico de las estructuras de la existencia y la coexistencia, y también en sus respectivos modos de constitución, sin reducir tales modos de constitución y estructuras a la conciencia o a una egología subjetiva, como hacen las propuestas fundacionalistas» (4).

11 «*Ich kann nur gut werden, und nicht gut sein; aber ich kann nur gut werden im Gut-werden-Wollen*».

12 Cuando en este contexto Husserl habla de la praxis y de la razón práctica y, por tanto, del bien como aquello a lo que la razón práctica tiende, no se está refiriendo simplemente a *una* forma de la razón en oposición a otra (e.g. la «razón teorética»). La misma razón teorética es concebida por Husserl como forma de la razón práctica, y la consecución de la verdad es, por sí misma, un bien a realizar. Véase Hua VIII, 9; Hua XLII, 266, 275-277, 362, 375

13 «Tengo que decidirme yo, pero yo puedo en todo momento equivocarme, puedo fallar en distintos aspectos, y puedo no solo hacer una estimación del todo equivocada de los valores en juego sino que puedo intervenir del todo equivocadamente en el curso del mundo. Pese a todo, yo actúo, no me dejo paralizar, no dejo que la contingencia, el destino, la muerte, la enfermedad, el posible fracaso de mis propias fuerzas posterguen mi acción; quiero "reconcentrarme", quiero "adaptarme", quiero hacerlo en la ponderación y luego en la ejecución; quiero decidirme según mi mejor ciencia y conciencia

y mi mejor potencia; Pero ¿cómo puedo hacerlo si yo no creo en que ello sirva para algo? Con esta fe, ¿no han sucumbido los mejores, sin conseguir nada? Ellos no han alcanzado sus fines, los fines materiales. Pero si se han mantenido heroicamente en esta voluntad, si no se han dejado doblegar, entonces ellos no han sucumbido y su vida ha sido justamente 'heroica' y, en el más alto sentido, ha sido vida plenamente valiosa».

14 Husserl mismo habla de la modernidad como caracterizada por la fe en la autonomía de la razón y también del ser en tanto totalidad racional (*Glauben an die autonome Vernunft, an das Seinsall als eine rationale Totalitä*), racionalidad que se presenta como cognoscible teoréticamente y, por tanto, como dominable por la misma razón práctica (Hua XLII, 230).

15 Véase el texto original en J. W. Goethe, *Faust. Eine Tragödie*, Erster Theil, Nacht: «Auch hab' ich weder Gut noch Geld, Noch Ehr' und Herrlichkeit der Welt. Es möchte kein Hund so länger leben!» («No tengo ni bienes ni dinero, ni honor ni distinciones mundanas. ¡Ni un perro querría seguir viviendo así!»)

16 «Por el contrario: un perro y hasta un ser humano que se limiten a vivir atados a la tierra, es decir, que no se hayan abierto a las infinitudes, que mediante la consideración de todas las posibilidades del ser y del valor, mediante todas las ampliaciones que necesariamente toman forma madura de deberes absolutos, no se hayan abierto a la idea de un mundo circundante "verdaderamente" humano y de una humanidad "verdadera", esos pueden muy bien vivir así. En cambio, nosotros no podemos. Cabe también decirlo de este modo: tan pronto como el pensamiento se ha convertido en pensamiento científico y tan pronto como éste se ha convertido él mismo en pensamiento ético universal y con ello la razón se ha convertido en razón práctica sobre la base de la ciencia de las posibilidades prácticas y del bien supremo, tan pronto como esto ha ocurrido, surge entonces una insatisfacción radical y una conciencia de que "no puede ser que la vida absoluta sea en última instancia una irracional, que la humanidad solo sea accidentalmente y en algunos individuos una humanidad ética (plena de valor,

creadora, pues, de valor), que el mundo encarne belleza y razón solo de una manera accidental y en algunos individuos y con un carácter enteramente pasajero"».

17 Dadas las inesperadas referencias a Kierkegaard en los manuscritos del *Grenzprobleme*, se puede proponer la hipótesis de que la expresión *Gottmenschentum* sea la transposición de «Gud-Mennesket» (literalmente: Hombre-Dios), de la que el pensador danés se sirve en su obra *Ejercitación del cristianismo n. 1* (*Indøvelse i ChristendomNr. 1*). Sin embargo, si para Kierkegaard el *Gud-Mennesket* es aquello ante lo que la razón acaba finalmente encallando (es la paradoja representada, en sentido absoluto, por la figura del Cristo (véase Fabro 2007, 74-76)) para Husserl, si nuestros análisis son correctos, el concepto se refiere más bien al ideal de la auto-afirmación continua de la razón.

CUARTA PARTE
HORIZONTES EXTERNOS DEL PENSAMIENTO HUSSERLIANO

Husserl y el siglo XX

RAMSÉS SÁNCHEZ SOBERANO
Universidad La Salle, México

1. INTRODUCCIÓN

Con la publicación de *The Mathematical Analysis of Logic* de George Boole, en 1847, comenzó la matematización de la lógica y la emancipación del matemático en torno al conocimiento puro y objetivo. El abandono de la lógica de la jurisdicción filosófica no fue indiferente a las ciencias humanas. El nuevo paradigma afectó a la ética, el derecho, la sociología, la lingüística, la antropología y la historiografía, pues se vieron obligadas a recurrir a principios normativos para obtener un estatus científico. El siglo XIX fue dominado por el conocimiento lógico-algebraico. Esta situación afectó la concepción de la psicología. Comienza en Lepzig, en 1879, con Wilhelm Wundt (quien, junto a Spencer, era poco atractivo para Husserl), con la fundación del primer laboratorio de psicología experimental. Wundt pretendía finalizar con el análisis del alma para que la psicología lograra ser una ciencia cuantificable y clasificatoria. De aquí emana la matematización de los estímulos y las sensaciones que será conocida como Ley Weber-Fechner. Con ello el pensamiento fue dominado introspectivamente por la psicología y, formalmente, por la lógica. No obstante, el ambiente intelectual en el que dominaban la geometría y la aritmética entró en crisis. Las obras de Lobachévski, Bulyai, Riemann y Einstein demostraron que no hay una sola geometría. Sus aportaciones señalaron que todas debían coexistir en una realidad plural.

Esta situación no solo concernió a las matemáticas. Ella abrió la necesidad de redefinir la ciencia y el papel de la filosofía. Una penuria que vendría a operar bajo el origen de disciplinas como el neokantismo, el historicismo, el empiriocriticismo y el neoidealismo. La búsqueda por fundamentar, objetivar, determinar y comprobar qué y cómo se conoce en el conocer, derivó en la separación de las dos grandes posturas científicas

que dominan la filosofía actual: la filosofía analítica y la continental (D'Agostini, 1997). La primera deposita su confianza en el modo lógico-matemático de hacer teoría, en la objetividad de la lógica y en el carácter definitivo de los resultados de la ciencia. La segunda se opone al paradigma cientificista y se inclina a discutir los confines de la lógica, la importancia de la historia, las cosmovisiones y la literatura. La filosofía analítica se opone abiertamente al llamado «mentalismo» del que es acusada la filosofía continental a partir de su autorreferencialidad y reflexividad subjetiva. La filosofía continental se opone al «logicismo analítico» excesivamente lingüístico y ontológicamente vacío. De modo que la raíz de la divergencia entre analíticos y continentales surge de la antítesis entre el pensamiento filosófico humanista y la racionalidad científica.

Los bordes de este problema no son claros; una caracterización aceptable de esta oposición resulta de la contraposición entre la ontología realista de Aristóteles y el idealismo de Platón, las filosofías del ser y las del devenir, la lógica y la ontología, el kantismo y el hegelianismo, así como el antagonismo entre la historia y la teoría. No obstante, la separación entre ambas posturas no es absoluta. Es sabido que Russell detectó en el quinto axioma de los *Grundgesetze* de Frege una contradicción en lo tocante a la clase de todas las clases que no son elementos de sí mismas. Con ello, junto con la obra de Julius König de 1905, donde se discutieron problemas propios de la teoría cantoriana de la fusión –que desde 1895 había sido rechazada por el propio Cantor–, la relación entre la lógica y la matemática comenzó a entrar en crisis. Estas dificultades hicieron más profunda la separación entre los matemáticos-lógicos y los problemas ontológico-existenciales propios de los llamados filósofos continentales. Los *Principia mathematica* de Russell y Whitehead reunían en un corpus los principios de toda la matemática. David Hilbert, desde 1899 hasta 1939, buscó la creación de sistemas axiomáticos no contradictorios que permitieran la derivación automática de fórmulas, apoyadas en metamatemáticas cuya finalidad sería comprobar la solidez

lógica de la matemática.

Los problemas anteriores dividieron a los matemáticos en dos órdenes. Por un lado, aquellos propios a la matemática pura, expandida a los campos de lo discontinuo y la complejidad con la obra de René Thorn, quien encuentra en la teoría de las catástrofes la posibilidad de analizar el repentino hundimiento de estructuras de equilibrio. Por el otro, las matemáticas aplicadas, cuya expansión a intereses económicos influyó en el desarrollo de la informática, el surgimiento de la inteligencia artificial y en los lenguajes formales que, desde la obra de Claude E. Shannon, influyeron para que, en la comunicación, el cálculo de probabilidades y la teoría computacional se apoderaran del concepto de demostración. No obstante, aunque la lógica podía funcionar como la higiene de la matemática —según el neointuicionista Dieudonné—, no le ofrecía ningún alimento. El nutrimento buscado es de orden ontológico. La lógica, las matemáticas y sus diversas aplicaciones habían producido una concepción de objetividad que los ontólogos no aceptarían.

En el núcleo de estos problemas, formales y ontológicos, analizaremos el caso de Edmund Husserl como uno de los pocos pensadores de la época que hizo aportaciones a ambas posturas. De acuerdo con sus contribuciones filosóficas a la lógica y al lenguaje, es posible ubicarlo cerca de Frege y la tradición logicista, si consideramos algunos temas que le ocuparon y que pertenecen corrientemente a la tradición analítica (Van Peursen, 1968). Aunque su orientación hacia problemas de la constitución trascendental, el cambio de actitud, el mundo de vida, la renovación ética del hombre, etcétera, hacen pensar en postulados antipositivistas y ontológico-vitales, propios de los llamados continentales.

El interés husserliano por mantener la distinción entre ámbitos ontológicos generativamente distintos le condujo a no seguir de cerca la estructura ortodoxa de las discusiones escolares. Esto le separó de un aprovechamiento mayor por parte de Schlick, Waismann y Wittgenstein, quienes se consideraban abiertamente anti-husserlianos (Stadler, 2018, pp.

452-454). Los diversos temas que fueron abordados a lo largo de su vida, incluyendo los manuscritos póstumos y su correspondencia, señalan que Husserl se encontraba atento al núcleo de las discusiones científicas de su tiempo y que sus intereses traspasaban las preocupaciones en las que se centraban las diversas escuelas de su época. Esto señala que a la fenomenología le impele un doble destino. Puede ofrecer tanto aportaciones a la filosofía analítica como a la filosofía continental, así como a las nuevas corrientes que de ellas han emanado. El desarrollo de la filosofía analítica y la filosofía continental nos ayudará a repensar su lugar a lo largo del siglo. Ofrecer un panorama del impacto del pensamiento husserliano en las corrientes más importantes del siglo XX será de lo que nos ocuparemos en lo sucesivo.

2. **HUSSERL Y LA FILOSOFÍA ANALÍTICA**

Es sabido que el artículo de Dagffin Føllesdal sobre Husserl y Frege: «Husserl Notion on Noema», de 1969, sugirió nuevos estudios sobre las relaciones históricas entre ambos filósofos, al encontrar similitudes entre sus posturas (pp. 680-687). Sin embargo, no fue hasta 1981 con el libro de Michael Dummett, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, cuando se instauró en la cultura anglosajona la idea de que Frege influyó en la decisión husserliana de rechazar el psicologismo y considerar esta postura la tesis fundamental de su filosofía (pp. 56 y 72).

El factor fundamental en Husserl para el abandono del psicologismo tiene su origen en su concepción de la analítica. La analítica lógico-formal era para Husserl insuficiente en lo tocante a la captación de la idealidad de las proposiciones, sus formas y nexos, su gramática pura (Liangkang, 1999, pp. 32, 41-42, *passim*). Para Husserl la investigación *a priori* no opera con procesos de abstracción o generalizaciones ontológicamente vacías, ya que su pensar se trata de una investigación formal. Sus primeros lectores, esencialmente los analíticos, abandonaron acríticamente su trabajo debido a los fuertes ataques de Frege a la *Philosophie der Aritmethik*. Esta recensión despertó la idea de que el abandono husserliano del psicologismo se debió a Frege (Ortiz, 1991). En las diversas redacciones cercanas a las *Logische*

Untersuchungen, de 1913 y 1925 respectivamente, Husserl señala que, por un lado, el estudio de las verdades de razón y las verdades de hecho de Leibniz y una mayor sensibilización a la oposición entre las cuestiones de hecho y la relación entre ideas de Hume; así como la analítica y los juicios sintéticos de Kant, fueron los motivos para abandonar la psicología empírica y preparar su conversión (Hua XX/I, 272 y Hua IX, 20-45). En ninguna de ellas se menciona a Frege.

Husserl comienza sus estudios de matemáticas formales y de lógica formal en 1886. En ese momento abandona a Franz Brentano y comienza a leer a Platón a través de los ojos de Karl Stumpf. La lectura husserliana de las ideas platónicas es indiscernible de la terminología de Stumpf y tan lejana del realismo platónico tradicional como del llamado nominalismo (Hua XVIII, 64, 69; Hua XIX/I, 127, 140). Husserl es claro al exponer su platonismo: «en él el ser verdadero es entendido como una objetividad que es y sin embargo no es nada real» (Hua XX/I, 282). Trata de distinguir regiones antes que de operar con idealidades lanzadas a la búsqueda de referencias. Esta etapa abarca de 1886 a 1895.

2.1. **Husserl y Frege**

Lo anterior permite pasar revista a la discusión con Frege. Husserl estudió con mucha atención *Die Grundlagen der Arithmetik*, publicado en 1884, y señaló sus fallas en su *Philosophie der Arithmetik*, de 1891. La lectura que Husserl hace de los *Grundlagen* comienza en 1887, época en la que estaba cerca de Stumpf, exalumno de Hermann Lotze, y a quien están dedicadas las *Logische Untersuchungen* de 1900. El primero que leyó críticamente a su colega fue Husserl, de allí que la respuesta de Frege ya sea una defensa de sus posturas. En su «Recensión de E. G. Husserl, *Philosophie der Aritmetik*», de 1894, leemos que el psicologismo husserliano es un idealismo subjetivo que conduce a un solipsismo (1998, pp. 140-159). Esto obligó a sus seguidores a dos cosas: a) a leer a Husserl como un subjetivista atrapado en la egología cartesiana y a pensar la propuesta fenomenológica como una continuación de las antiguas filosofías del sujeto, y b) a abandonar cualquier

oportunidad de aprovechar los aportes de la fenomenología husserliana a la tradición analítica.

En la *Philosophie der Arithmetik* hay una relación con problemas lingüísticos que no se adhieren a la lectura platónica convencional. Antes bien, es necesario pensarla como una crítica a la filosofía de su tiempo, donde la región de la lengua y la de las cosas estaban oscuramente separadas y se intentaba unificarlas a través del sentido, la denotación, la mención y la referencia. Para Husserl las definiciones analíticas no alcanzan a dar cuenta del contenido ontológico que mientan. Es por lo que su tarea debe ser distinguida del acercamiento de Frege. En éste y en la tradición analítica, nos encontramos con una teoría del significado lingüístico; en Husserl, con una teoría de la idealidad del significado.

Husserl aportaría a la tradición analítica otra vía para encontrar un contenido en las expresiones con sentido. Por ello, en el Capítulo 9 de *Philosophie der Arithmetik* asistimos a una refutación de la visión fregeana acerca de la meditación por conceptos. Allí se señala que en el estudio de los conceptos hay que distinguir entre los conceptos mismos y los objetos que caen bajo ellos para saber cómo son conocidos a través de nuestras presentaciones vividas o simbólicas.

Las consecuencias de esta discusión han sido paradigmáticas para la tradición analítica y podemos encontrarlas en la obra de Wittgenstein, Russell, Carnap, Quine, Goodman y Austin; así como para los planteamientos lingüísticos de la intencionalidad, como los de Chisholm y Searle. Los analíticos han desarrollado gran parte de su trabajo gracias a la doctrina husserliana del noema y a la posibilidad de crear una ontología pluralista a partir de la distinción fenomenológica entre regiones (Reeder & Langsdorf, 1988). Sin embargo, la tradición analítica posterior ha hecho una lectura de Husserl como un platonismo realista escolástico. Gilbert Ryle, por ejemplo, comprende el campo de las investigaciones fenomenológicas como un ambiente conceptual surgido de la lectura anglosajona de la noción de «fenómeno» similar a la de Platón y Kant. Esto le permite decir que Husserl lleva a cabo «una investigación conceptual en tanto

que una investigación de esencias» identificable con los objetos superiores nacidos de la teoría platónica de la significación (1971 y 1962).

2.2. **La intencionalidad, la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas**

Con «Sentences about Believing» de Roderick Chisholm (1955), los analíticos se hicieron eco del concepto de intencionalidad. No obstante, el uso que Chisholm le dio hace énfasis en la tradición de Brentano y su lectura pertenece al 'giro lingüístico'. Por ello su obra abandonó la discusión esencial a los fenómenos psíquicos, central en Brentano, y se concentró en las propiedades lógicas de sentencias sobre los fenómenos. Esta discusión no es fenomenológica, pues, al delinear las propiedades lógicas de tales sentencias, llegamos a cuestionamientos propios a la psicología y la filosofía de la mente.

Chisholm señala el uso intencional del lenguaje al que recurrimos cuando hablamos sobre ciertos estados psicológicos y aquel que usamos cuando hablamos de estados y hechos no-psicológicos. Señala que solo los fenómenos psíquicos (sentencias declarativas simples sobre fenómenos psíquicos) son intencionales: a) si hace uso de una expresión sustantiva —un nombre o una descripción— donde ni la oración ni su contrario implica que haya o no aquello a lo que se refiere la expresión; b) si ni la oración ni su contrario implican que la frase que sigue al verbo principal sea verdadera o falsa; c) si ésta contiene un nombre o descripción que tenga una referencia indirecta en esta oración (Marras, 1972, pp. 33-35). Es verdad que Chisholm no profundiza en los campos meramente fenomenológicos; sin embargo, su obra ayudó a visualizar la fenomenología como una vía metodológicamente consistente para las ciencias cognitivas.

Las ciencias cognitivas surgen a mediados de los 70's y se encargan de las investigaciones en inteligencia artificial, informática teórica, filosofía de la mente, psicolingüística, psicología cognitiva y lógica computacional. Herederas de las ramas que investigan sobre el pensamiento, se emparentan con la tradición comenzada por el cartesianismo. En ellas se trata de

explicar el fenómeno de la mente, su localización y los métodos adecuados para su estudio y descripción. Esto despertó un amplio debate acerca de la legitimidad, fecundidad y el trabajo por hacer desde distintos frentes: el conductismo, el funcionalismo computacional, el conexionismo, externalismo e internalismo, el materialismo neurológico, el neoespiritualismo, los métodos computacionales-genéticos y la fenomenología (Brown, 1990).

Lo anterior exige una revitalización del problema de la conciencia y de las discusiones acerca de la mente y la intencionalidad. Platón, Descartes, Hegel, Brentano y Husserl son revisitados, así como el problema del pensar, la conciencia, la subjetividad, la individualidad y el yo. Los filósofos de la mente hacen coincidir el *ego* trascendental con la conciencia natural y el estado de ser consciente (Priest, 1994, pp. 238 y ss.). Gracias a ello se unifican los estudios interdisciplinares y la filosofía encuentra un aliado en la psicología. La fenomenología vuelve a ser objeto de estudio (Gallagher & Zahavi, 2008) y esta vez de la mano de la psicología que emana del psicólogo americano William James (Stevens, 1974). La filosofía es requerida por las ciencias cognitivas para el estudio y la descripción de la simulación del espíritu y de la inteligencia (Rastier, 1991) y, para hacerlo, necesitaban una filosofía capaz de explicar la vida subjetiva, sus representaciones, emociones y cómo se comporta la actividad intelectual (Küng, 1968).

De los problemas surgidos entre la analítica y la fenomenología queda establecido que, frente a la teoría de la intencionalidad, los filósofos de la mente señalan que algunas actividades mentales relevantes para una teoría del conocimiento no cumplen con los criterios más esenciales de la intencionalidad. De esta disputa han surgido los llamados verbos cognitivos (*know*, *see*, *perceive*, *remember*), pues la noción de intencionalidad funciona para verbos que no sugieren conocimiento, sino que lo dan por supuesto (*imagine*, *think of*, *suppose*, *conceive*). A esta disputa se suma la meditación de J. W. Cornman, quien asume que los verbos cognitivos no son intencionales porque no designan ninguna actividad mental

(1990). De acuerdo con esto, toda actividad mental sería intencional, lo mismo que todas las sentencias que emplearan verbos que designen genuinamente tales actividades.

En Estados Unidos, con la obra de Hubert L. Dreyfus la fenomenología se acercó más al debate de las ciencias cognitivas. Esta adaptación le obligó a replantear a Husserl considerándolo el predecesor del computacionalismo (Sabah, 1988), el representacionismo y el protocognitivismo. El computacionalismo acepta la analogía entre el pensamiento y un sistema de aplicación de reglas capaces de identificar funciones informáticas complejas consideradas entidades equivalentes al pensamiento. Esta situación permitió a Dreyfus transponer al campo cognitivo la lectura que Føllesdal y McIntyre hicieron de Husserl. Consideró noemas a partir de los que nos relacionamos con el mundo y la facultad de 'navegar' por ellos. Ambos modos de relación se cumplen como «estructuras formales complejas» organizables en un sistema lógico-gramatical. Para Dreyfus, las descripciones de Husserl habrían captado estructuras similares a los «Big Data», sobre los cuales la inteligencia artificial desarrolla sus programas informáticos. Gracias al trabajo de M. Minsky, «A Framework for representing Knowledge», Dreyfus encontró la posibilidad de unificar los avances fenomenológicos del noema con la noción de *frame* (1975).

En 1982, con la publicación de *Parts and Moments* especialmente con los trabajos de Kevin Mulligan, Peter M. Simons y Barry Smith, se logró una nueva prolongación de Husserl al campo cognitivo. Comenzó desde la analítica y la reconstrucción del proyecto multilateral de las *Logische Untersuchungen*. Este fue asumido como un proyecto ontológico que podía ser leído desde un modelo lógico-lingüístico. La diferencia con la filosofía analítica anterior es que la mereología de Husserl sustituye la lógica semántica de Tarski. El método usado fue extraído de la «Tercera Investigación» de Husserl, donde se tematizan los conceptos de *Moment* y *Stück*. Señalan que es posible desarrollar una ontología formal diagramática basada en la descripción de las relaciones de dependencia unilaterales y bilaterales del mundo humano a partir de

entidades que presentan relaciones mediadas por convenciones simples. Este proceso exige articular entidades según relaciones fundadoras distinguiendo fragmentos y momentos para dar razón de los diversos ámbitos de la realidad. Un procedimiento tal estuvo en la base del trabajo de Mulligan acerca de los actos donde llevamos a cabo promesas. Con ello se demuestra que la fenomenología puede funcionar como un método capaz de analizar nociones geométricas, geográficas, de sentido común y de frontera.

En las ciencias cognitivas se acepta que estas ontologías formales son necesarias para que las máquinas comprendan. Ellas se inscriben en un formato compatible con los programas informáticos. Son una especie de *background knowlegde* en el que se apoya permanentemente el trabajo del intelecto humano. En la medida en que la idea de una ontología diagramática pudo ser rastreada en Husserl, el llamado «Seminario de Filosofía Austro-alemán» le ofreció un porvenir técnico y cognitivo. Hoy en día el trabajo de Shaun Gallager y Dan Zahavi desarrolla la idea de que las explicaciones y descripciones teóricas surgidas de la fenomenología pueden complementar el trabajo que realizan las ciencias cognitivas. Una cuestión que ha abierto el debate en lo tocante a la naturalización de la fenomenología al traducir sus resultados a un lenguaje formalizado capaz de ser utilizado. Los partidarios señalan que las matemáticas de sistemas dinámicos son aplicables a la mente, ya que proporcionan un marco de explicación donde los datos de primera persona son integrados con los de tercera persona.

No obstante, esta exploración de la fenomenología ha recibido duras críticas. Una de ellas señala que tiene el defecto de no considerar los análisis husserlianos sobre el tiempo. Esta limitación exige preguntar si en ellas solo se modela científicamente el pensamiento humano y qué teoría sería la más propicia para relacionar nuestros contenidos de pensamiento con su *distribución* de acuerdo con activaciones elementales que se separan del espacio y que son internas al pensamiento. Sin embargo, aunque es posible que la descripción husserliana del flujo sea la más cercana a las necesidades de las

ciencias cognitivas, debe elucidar por qué es la más convincente en la descripción de la experiencia del tiempo y si su aportación evita una simple traducción del tiempo transformándolo en un objeto de determinación cognitivo-objetivo.

Desde 1992 Jean Petitot propuso un camino para modelar el nivel psicológico de la actividad espiritual en los términos de los sistemas dinámicos, de trayectoria y atractores inspirado en las ideas de la teoría de las catástrofes de René Thorn. El uso de la modelación fue tomado de la teoría de los sistemas dinámicos fuera de la geometría diferencial. Todo acontecimiento de la *psyche* es traducido a mediadores de objetos matemáticos pertinentes para un análisis real con la finalidad de que la modelación respete la intuición de la conciencia del tiempo. La idea del funcionamiento mental en su origen ínfimo, dominada por el paradigma computacional tiene gran aceptación gracias a la aparición del conexionismo auspiciado por Thorn, pero lleva, señala Petitot, a resultados informáticamente implanteables. La idea sobre la que sostiene su crítica es que, si fuese necesario concebir el espíritu como una especie de espacio interno afectado por una dinámica de excitación del movimiento, entonces sería necesario comprender que la concepción del espíritu corresponde a una selección de un atractor salido de esta dinámica. Por eso sería más importante apoyarse en el plano psicológico sobre el flujo de las vivencias antes que en la analogía del ordenador, donde el pensamiento sería el procesamiento, la amplitud de datos, de un tiempo discreto, así como un *stock* que articularía representaciones meramente discretas.

En 1996 Francisco Varela, en su «Neurophenomenology: A Methodical Remedy for the Hard Problem», desarrolla el punto de vista de la primera persona integrando el análisis fenomenológico de la experiencia, la teoría de los sistemas dinámicos y la experimentación empírica de sistemas biológicos. Los experimentos de Varela suponían un entrenamiento fenomenológico de los sujetos para describir sus parámetros subjetivos. Utilizó un lenguaje formal para describir estas experiencias y las usó en pruebas experimentales. Los sujetos

fueron entrenados en el uso de tres pasos que Varela identificaba con el método fenomenológico: 1) la *epojé*, suspensión de las creencias o teorías existentes sobre la experiencia; 2) la *descripción orientada*, donde se gana intimidad con el dominio de la investigación; y 3) la *corroboración intersubjetiva*, donde se ofrecen descripciones y se usan validaciones intersubjetivas (Gallagher & Zahavi, 2008).

3. **HUSSERL Y LA FILOSOFÍA CONTINENTAL**

Cuando Franz Baader publicó en 1824 «Über Katholizismus und Protestantismus», el concepto de nihilismo fue identificado con la destrucción de las «verdades sagradas», el «orden establecido» y las «reglas tradicionales» que funcionaban como principios de cohesión social. El estado de decadencia cultural encontraba su origen en la implementación excesiva de la racionalidad científica como medio de sustitución de la voluntad humana. En un intento de reconstrucción de los valores anteriores, Baader se dio a la tarea de lograr una «reconciliación entre la ciencia y la religión» para superar los síntomas de derrumbamiento de la vida religiosa, social y moral (Schaefer, 2017, pp. 131-150). De acuerdo con Franco Volpi (2009), el término nihilismo, que puede ser ubicado en la tradición literaria francesa y que fue heredado por los teólogos alemanes, nace a finales del siglo XIX. De aquí destaca la obra de Paul Bourget, *Le disciple*, de 1889, donde se sintetiza la psicología analítica de Constant, la psicología objetiva y la psicología de Spencer, Taine y Ribot (Campioni, 2009, p. 110) y comienzan los estudios culturales a partir de la introducción de la literatura como guía. No obstante, fue la obra de Jules-Amédée Barbey D'Aurevilly, *Les prophètes du passé*, de 1851, la que vinculó el nihilismo con el subjetivismo egológico cartesiano y estableció la idea de que el teoreticismo implica una destrucción del mundo. Gracias a esta obra comenzó a darse por sentado que toda idea de fundación científica estaba desligada de los hechos, la historia, la cotidianidad humana y la experiencia vivida.

Esta visión del mundo se convirtió en el motivo profundo del rechazo de cualquier intento de filosofía rigurosa. Fue a partir de ella que cualquier referencia al *ego cogito*, la conciencia, al yo

y la subjetividad sería sospechosa de olvidar las situaciones ínfimas del mundo vital. De modo que, si todo planteamiento donde interviene la subjetividad comienza a ser considerado una abstracción, era necesario encontrar espacios vitales renovados.

En 1900, al nacer las filosofías de la vida, surge el intento de superar la doble designación que, con la muerte de Hegel, en 1831, se había destinado a la historia: su consumación y su aniquilamiento. De aquí comienza a ser pensada lo que será llamado «la vida» y se esbozan los problemas que guiarán las filosofías no analíticas. Así, la publicación del primer tomo de las *Logische Untersuchungen* fue recibida en un clima donde se preparaban las premisas de la filosofía continental. Mientras que el segundo tomo coincidió con la publicación de la obra póstuma que con mayor claridad elaboró la difusión de la noción de nihilismo en la cultura general: *Die Wille zur Macht,* de Friedrich Nietzsche.

Nietzsche, Marx y Kierkegaard coadyuvarían al clima intelectual solícito de nuevos comienzos, al abrir una relación especial entre la ontología, la historia y la política, las situaciones efímeras y la búsqueda de una nueva concepción de la ciencia. Su importancia resurgió cuando preguntas por el sentido de la vida, la progresión relativa de la historia y la crítica a los principios morales se constituyeron como cuestiones de orden existencial. Cada uno internalizaba en el nuevo filosofar la imposibilidad de separar la teoría de la práctica. Fue así como el pensar se vio impelido por la situación de encontrarse inmerso en un clima cultural y en las circunstancias que inmediatamente pedían compromisos radicales.

Los temas fundamentales preparados por la problematización del nihilismo, el pesimismo, la decadencia, el cosmopolitismo y el subjetivismo; así como el nacimiento del historicismo, la hermenéutica y el existencialismo, lo mismo para las ontologías y las filosofías de la acción, encuentran cohesión cuando la filosofía choca con la impronta de la Primera Guerra Mundial. En esta situación la oposición entre la filosofía y la ciencia se transforma en una tensión cultural que exige vitalmente atender problemas como las contradicciones de la racionalidad, el

dominio de la técnica, la finitud y la infinitud, el sentido de la existencia, la responsabilidad de Dios ante el mal, la vida ingenua y prefilosófica; todos ellos problemas ineludibles al ser humano. Fue así como los problemas vitales del siglo XX fueron preparados por las situaciones que la racionalidad había olvidado y justificado en el interior de su seno.

3.1. **Husserl y Dilthey**

En la génesis de esta situación está el encuentro entre Dilthey y Husserl, que da forma al pensamiento ontológico existencialista y hermenéutico. Dilthey, por su lado, es considerado el padre del pensamiento continental. Comenzó el estudio de la filosofía a partir de la problematización de su identidad, de sus objetivos y límites, a fin de especificar a la vez la naturaleza, el método y el objeto de las llamadas ciencias histórico-sociales. No obstante, aun cuando su concepción de la filosofía es histórica y la sistematización final de su pensamiento jamás se concretó, el estudio de Husserl -lo veremos- ofreció vías de trabajo que le motivaron a volver a sus intuiciones primitivas.

Fue Walter Broughton Pitkin quien informó a Husserl de que Dilthey había dictado un curso, entre 1904/05, sobre las *Logische Untersuchungen*. En él Dilthey se centró en la Quinta y Sexta Investigación, al considerarlas las más importantes (Cairns, 1976, p. 9). Con motivo de su llegada a Berlín, en 1905/06, Husserl visita la casa de Dilthey y, en referencia a esas reuniones, escribiría a Mahnke: «que Dilthey identificara mi fenomenología con la psicología de las ciencias del espíritu y la conectara con su objetivo de una fundación filosófica de las ciencias del espíritu me impresionó enormemente» (*HuaD* IV, 459). En sus *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* Dilthey señala que para desarrollar su fundamentación de una teoría del conocimiento realista tomó como base las *Logische Untersuchungen*, obra que ha hecho época en lo tocante «al empleo de la descripción en la teoría del conocimiento» (1905) y admirando su vuelta al sujeto y su concepción de las vivencias. Al respecto, F. Heinemann señala que Dilthey acepta la fenomenología como «el primer nuevo enfoque fundamental

en la filosofía desde los tiempos de Mill y de Comte» (1954, p. 26). En el «Vorbericht des Herausgebers» al Tomo V de los *Gesamelte Schriften* de Dilthey, G. Misch escribe que la obra husserliana de 1901 le reveló a Dilthey un intento filosófico tan cercano al suyo que le impulsó a retomar el trabajo que antes había interrumpido (1924, p. CXIII).

Sin embargo, por 1911 las tensiones comienzan. En *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserl critica las *Weltanschauungen* ya que conducían a un «historicismo escéptico», critica el historicismo como disciplina y rechaza el concepto de historia como punto de partida para la constitución de una ciencia rigurosa. Poco después de la publicación en la revista *Logos* de aquel artículo, el 29 de junio, Dilthey escribe a Husserl que había quedado perplejo al leer que lo consideraba un historicista escéptico. Dilthey señala que su trabajo es una fundamentación universal de las ciencias del espíritu y acepta la idea de una «teoría universalmente válida del saber» accesible a través de «investigaciones que esclarezcan el sentido de las significaciones que tal teoría requiere» y «que son necesarias para todas las regiones de la filosofía». Dilthey es el primero en sugerir que sus posiciones no están alejadas como parecería y quien comenzó el diálogo.

3.2. **El estudio de las ontologías regionales**

Con *Der Formalismus in der Ethik*, en 1913, aparecido en el *Jahrbuch* de Husserl, Max Scheler, el «Proteo de los fenomenólogos», señala que los valores son objetividades eidéticamente captables que pueden ser percibidas a partir de intuiciones correspondientes. Su teoría fenomenológica de los valores constituye una variedad de la axiología idealista objetiva, atiende al análisis de la estructura moral de la conciencia y a la correlación de sus distintas formas. En su *Wesen und Formen der Sympatie* de 1923 emprende una fenomenología eidética que, al tomar como materia de análisis la empatía social, capta su estructura fenomenológica. Con las *Wissensformen und die Gesellschaft* de 1926 conduce las ontologías regionales a ámbitos susceptibles de jerarquización a partir de la distinción entre el conocimiento de rendimiento y el

de dominio, el saber por formación y el de redención y salvación. Allí esboza una antropología filosófica ampliada en 1928 con su *Die Stellung der Mensch im Kosmos*.

En la estética fue la obra de Emil Utitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*, de 1914 y 1920, dos tomos, la que asumió la lectura de Husserl para el desarrollo científico del arte. En este trabajo señala que la estética científica debía superar la interpretación de la esencia del arte más allá de problemas estéticos. El análisis de las obras de arte debe abarcar factores morales, religiosos y epistémicos. La fenomenología le ofrecía el estudio de las diversas regiones involucradas en la descripción de las obras de arte. Aportaba al estudio eidético de la estética el camino hacia una ciencia general del arte surgida del estudio de la estructura de las obras artísticas. Así, debía pasar dialécticamente, señala Utitz, de la ciencia general del arte a la estética. Su obra pone en interlocución a Hegel y Husserl.

De la misma región ontológica se ocupa la obra de Roman Ingarden. La ontología de la experiencia estética es posible de acuerdo con una fenomenología realista. Sin embargo, Ingarden se opone a Husserl en lo tocante a la autonomía del ser de los objetos reales o ideales y separa la ontología de la teoría del conocimiento. Su fenomenología propone que la obra de arte posee una existencia intencional que no puede ser atribuida a un mundo intemporal, ya que surge históricamente y por ello posee indeterminaciones que exigen ser actualizadas y llevadas a concreción. De su producción fenomenológica destacan *Das literarische Kunstwerk* (1931), *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst* (1962) y *Vom Erkennen des literarische Kunstwerk* (1968).

Por su parte, Theodor Litt, en *Individuum und Gemeinschaft*, de 1926, recurre a Husserl para fundamentar lógicamente la investigación histórica. Frente a los estudios históricos de su época, señala que estos solo estudian los fenómenos espirituales en términos deductivos y extraen generalidades por abstracción. El método fenomenológico permite captar directamente lo general en lo particular y acceder a categorías a las que deben someterse los intereses de las ciencias sociales. Litt encuentra

similitudes entre la fenomenología de Husserl y la de Hegel, donde Husserl es puesto en relación con las lecturas neohegelianas de la época y señala que la dialéctica es el método que permite la «contemplación directa de la esencia» (1926, p. 18).

Mención especial daremos a *Sein und Zeit* de Martin Hiedegger (1927), obra que transformaría la concepción histórica de la ontología, así como los estudios críticos sobre Husserl, a partir de un cuestionamiento ontológico de la moral burguesa. Diferentes fuentes se ven involucradas y repensadas desde su base: Aristóteles, Lutero, Kierkegaard, Brentano y Husserl, pero también Dilthey, Spengler, Hegel y Nietzsche o Dostoievski y la Filosofía de la Edad Media (Trawny, 2016, p. 21). La fenomenología será aquí la posibilidad de llevar metódicamente la ontología hasta el final. Sin embargo, había que destruir su logicismo (2006, § 7). Heidegger se guía por la necesidad de destruir los 'supuestos' metafísicos que gobiernan y unifican la concepción ingenua del ser cuando el filósofo intenta superar las aporías de las doctrinas que pretenden explicar teóricamente la unidad entre el sujeto y el objeto, la abstracción del mundo a la que conducía toda egología y la necesidad de recuperar, sin supuestos, la subjetividad en su cotidianidad, a partir de sus temples de ánimo. El *Dasein* es predado al ser-en-el-mundo y cuestionado desde su facticidad. La analítica existenciaria y la diferencia ontológica serán temas de debate entre los lectores más entusiastas. Los modos a partir de los cuales se revela el ser y los entes serán aquellos que caen en el carácter de la nada y la aniquilación, y la temporalidad vendría a revelar la triple estructura del cuidado. La angustia, como disposición vital y estado de ánimo que abre el acceso a la pregunta que interroga por el ser, dominará gran parte de las discusiones en los círculos de filosofía (a excepción de Aurel Kolnai alérgico a los análisis de heideggerianos). A diferencia de los fenomenólogos realistas, los lectores iniciales de Heidegger relegaron a Husserl a una filosofía egologista atrapada en el solipsismo, en el teoreticismo y en el vaciamiento ontológico del mundo. La obra de Heidegger abrió el interés a otras formas de

acercamiento al ser donde la lectura de Kierkegaard y Nietzsche es revitalizada, como ya se podía apreciar en la obra de Karl Jaspers.

En 1929, ya doctorado con Husserl y Heidegger por su disertación *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, Eugen Fink señala que Husserl fue el único filósofo capaz de llevar la filosofía sin especulaciones hasta «la problemática final» y que Heidegger la habría elevado hacia «su primera verdad». Durante la etapa de ayudante de Husserl, Fink tomó la vía de una ontología que aceptaba el carácter metodológico de la fenomenología para hacer posible el aparecer del ser. Hoy se discute si el interés del último Husserl en el idealismo alemán fue su aportación. No obstante, la idea que la superación del teoreticismo husserliano había sido realizada por Heidegger se hizo más profunda y la vía ontológica comenzó a sustituir la idea de una filosofía como ciencia estricta. Fue a partir de aquí cuando los problemas acerca de una necesaria unificación entre la fenomenología trascendental y la ontología fundamental produjeron una vía de trabajo para la gran mayoría de los filósofos de posguerra. La idea de un comienzo ontológico antes que teórico, rechazado por Husserl en lo esencial, se hizo más visible en la *VI. Cartesianische Meditation*.

4. **HUSSERL DESPUÉS DE 1930**

La fenomenología arriba a Francia en un ambiente dominado por el bergsonismo y con el trasfondo de las migraciones motivadas por la Primera Guerra Mundial. Gracias a ella se afianza cierta solidaridad entre la filosofía alemana y la filosofía francesa. Los primeros expositores: Jean Hering, Bernard Groethuysen y Eugène Minkowski plantearon la fenomenología como una filosofía capaz de describir la continuidad de la conciencia interna del tiempo, pero como un pensar capaz también de superar la noción especulativa de intuición bergsoniana y como una vía para recuperar filosóficamente la lógica y las matemáticas (Spiegelberg, 1994, p. 429). A «Las Conferencias de París» dictadas a finales de febrero de 1929, por invitación del *Institut d’études germaniques* y la *Société francaise*

de Philosophie, asistieron Emmanuel Levinas, Lucien Lévy Bruhl, Jean Héring, Jan Patocka, Gabriel Marcel y Maurice Merleau-Ponty. Ya para 1930 se había publicado la tesis doctoral de Levinas y para 1931 fueron traducidas las *Méditations Cartésiennes*. Y, aunado al congreso dedicado a la fenomenología por la Sociedad Tomista, en septiembre de 1932, al que asistieron Alexander Koyré, Étienne Gilson y Edith Stein, se hizo más amplio el interés de los filósofos franceses en la fenomenología.

Uno de los primeros receptores de la fenomenología en Francia fue Gabriel Marcel. Su *Journal métaphysique*, publicado en 1927, pero redactado en 1914, 1915 y 1923, ya contiene motivos fenomenológicos. Más tarde, en el breve pero esencial, «Esquisse d'une phénomenologie de l'Avoir», dictado para Sociedad de Lyon, Marcel anuncia en 1933 gran parte de los problemas directrices de la futura fenomenología de la religión. Allí la fenomenología es asumida como un camino que conduce a un filosofar «no psicológico, versa sobre contenidos de pensamiento que hay que hacer emerger, aflorar a la luz de la reflexión» (Marcel, 1996, p. 146). La fenomenología es visitada de un modo novedoso, aunque conserva motivos característicos: en el vínculo entre «el *qui* y el *quid*», conexión que «no es una simple conjunción externa», se aprecia una lectura de la intencionalidad husserliana. Lo mismo en la distinción entre la actitud del ideólogo y el pensador, quien, separado de aquel por estar perpetuamente en guardia frente a la «petrificación posible de su pensamiento», se asoma la actitud escéptica propia de la *epojé*.

La obra de Jean-Paul Sartre y Merleau-Ponty consolidó la fenomenología como una fuente de pensamiento fértil en los círculos intelectuales de Francia. Pero sus respectivas obras se auxiliaron de otras herramientas que la condujeron a ser considerada como un método. En *L'Être et le néant*, publicado en 1943, Sartre presenta la fenomenología de Husserl de la mano de Hegel y Heidegger. Pero es, sin embargo, en «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», de 1939, donde ya se avizoraba una nueva

«ontología fenomenológica» fecunda para el pensamiento francés de 1940 y 1950. De acuerdo con las discusiones de la época, la *Phénomenologie de la perception* de Merleau-Ponty, publicada en 1945, intenta una apropiación original de la fenomenología bajo la imposibilidad de convertirla en un movimiento cerrado, y se concentra en temas como la sensación, la atención, el juicio. No obstante, de su acercamiento no estuvo exenta la crítica. En las notas de trabajo publicadas como *Le Visible et l'Invisible*, intento de una investigación acerca del origen de la verdad, proyecto interrumpido por la muerte de Merleau-Ponty, encontramos una severa crítica al concepto de horizonte de Husserl.

Con la publicación de *Totalité et infini*, de Emmanuel Levinas, la fenomenología francesa adquiere nuevos horizontes de trabajo. Este ensayo exige pensar la ontología de Heidegger como la primera donación del carácter político del mundo –junto a Hegel y las filosofías de lo Uno. En ella Husserl es retomado como quien ha descubierto el método esencial para mantener la separación del infinito de la ontología inmanente-mundana, pero es acusado de un teoreticismo que exige someter lo Otro a las prerrogativas de lo Mismo. La lectura de las *Logische Untersuchungen* y de *Ideen I* son esenciales aquí. Cercano a la discusión surgida entre las aporías de Husserl y Heidegger encontramos la obra magna de Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, de 1963. Ella identifica la cuestión del ser con la subjetividad dando a esta un contenido propio y una interioridad ontológica más allá de la distancia intrínseca que la intencionalidad husserliana arrastraba en su búsqueda incesante de correlatos. Henry pone fuera de juego la caída de la subjetividad en la analítica del *Dasein* y señala que la pretensión heideggeriana de conducir metodológicamente la fenomenología hacia una ontología originaria ha fracasado. Su desarrollo de una «Fenomenología material» abre un camino que no conviene únicamente a la unificación entre ambos modos de pensamiento. Es así como se separa de los intentos de Jan Patocka o Marc Richir y de aquellos que intentan unificar la fenomenología y la ontología avanzando en «zigzag». También aquí es necesario

mencionar la obra de Paul Ricœur, traductor de *Ideen I*, quien en su trilogía *Temps et récit* dedica una importante reflexión a los estudios husserlianos sobre el tiempo, Cf., el tomo III: «Le Temps raconté», de 1985.

En paralelo a las filosofías mencionadas, el estudio de las ontologías regionales influyó en la investigación sobre los saberes particulares y auxilió al estudio de las epistemes. La obra de Jean Cavaillès corresponde a una historia crítica de la construcción científica para recuperar el estatuto epistemológico de las ciencias a partir de su historia. En 1938, con *Méthode axiomatique et formalisme*, opone al realismo fenomenológico de Husserl el «trabajo intelectual efectivo», señalando que el límite de las reducciones fenomenológicas es el trabajo y la práctica fundadora como proceso para constituir las ciencias. Para hacerlo, debía analizar las condiciones de la organización racional del saber particularizando ontológicamente el quehacer de la ciencia. Más tarde, en su inconcluso *Sur la Logique et la théorie de la Science*, de 1947, intentó poner las bases de una teoría de la ciencia; no lo logró. Su obra, como una crítica de la construcción de los saberes, debía independizar las regiones ontológicas a las que pertenecen las ciencias y poner en suspenso la validez de lo que interviene en el análisis. Así, el uso de las ontologías regionales le permitió plantear los problemas de la unidad y discontinuidad del discurso, el sentido y la historia, y volver genéticamente al origen del sentido para descubrir la «historia secreta» de sus supuestos.

Los resultados de la obra de Cavaillès influyen en *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* de Gaston Bachelard, de 1951, donde la fenomenología aparece como un proyecto fracasado incapaz de mostrar la especificidad de la conciencia racional y sus modos de acción, pues el análisis estático—señala — se concentra en un instante del ser. Para Bachelard, la fenomenología abandona lo conocido por lo imaginado, por lo que no puede examinar la conciencia instrumental. Sus 'abstracciones' le impiden una verdadera inmersión en el mundo. Así, en la obra de éstos, el estudio de las relaciones entre filosofía y ciencia toma como base el reconocimiento de

las situaciones particulares, los procesos irreversibles, las regulaciones y las tendencias constantes que deben ser cuestionadas y desmontadas por operar como dispositivos de dominio. Para ellos, la fenomenología fue uno de los últimos resquicios de la ciencia tradicional, esto es, un pensar que opera con razonamientos abstractos y a partir de la autonomía del individuo que se opone y separa de la tradición. Husserl fue así identificado con las filosofías del sujeto solipsista burgués, como un pensar con tendencias dominadoras y como modelo de ejercitación de un modo de ser emparentado con el poder. El primer intento de sintetizar la fenomenología y el marxismo fue el del joven Marcuse, quien en su «Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus», de 1928, se plantea la superación de la cotidianidad del *Dasein* por la introducción de la *Lebenswelt*. Aquí se dará un punto de encuentro para el nuevo marxismo y se adelanta a la obra de Tran-Duc-Thao, Sartre, Merleau-Ponty, Kostas Axelos, Jean-François Lyotard, el checoslovaco Karel Kosík, los italianos Antonio Banfi y Enzo Paci y el yugoslavo Gajo Petrovic.

4.1. **Husserl, Marx y Nietzsche**

En paralelo a esta discusión, desde la Escuela de Frankfurt, aparece en 1944 *Dialektik der Aufklärung*. Adorno y Horkheimer coinciden con los análisis de la *Krisis* acerca de la *Lebenswelt*. Las idealizaciones husserlianas hacen eco allí en lo tocante a las filosofías de la decadencia, donde la dialéctica de la razón produce desde su interior la sinrazón y esta relación también opera en el análisis de la unidad entre la racionalidad científica y el capitalismo tardío. La autocontradicción ilustrada consiste en que la ciencia ha pasado del dominio del hombre sobre las cosas, entendido como libertad, a convertirse en la base que organiza el mundo donde la libertad y el tiempo libre han devenido objetos de cálculo, planeación y administración. La obra de Adorno y Horkheimer posibilita la consolidación de una relación estrecha entre el marxismo y la fenomenología, pero lo hace críticamente. Una consecuencia de esta visión se expresa en la obra de Althusser, *Lénine et la philosophie*, escrita en 1968 y publicada en 1971. En ella se señala que la pretensión del sujeto

donador de sentido revela la ilusión básica de la fenomenología. No obstante, su análisis comprende un momento positivo en el pensamiento husserliano: si la fenomenología es un idealismo, radicalizado en las *Cartesianischen Meditationen*, llega analíticamente a las mismas dimensiones que Marx: en *Das Kapital* no se trata de criticar a los capitalistas, sino de analizar la estructura del capitalismo. Así, el idealismo fenomenológico permitía analizar estructuras como la ideología para mostrar los modos en los que el sujeto era producido en tanto dispositivo constitutivo de los individuos concretos. La ideología perdía su estatus fantasmagórico y obtenía por vez primera un análisis estructural. Más tarde, ha sido Habermas quien se ha enfrentado con la fenomenología, especialmente en *Erkenntnis und Interesse*, de 1968, donde aborda lo trascendental, y en 1981, en su multicitado *Theorie des kommunikativen Handelns,* segundo tomo, donde analiza el concepto de *Lebenswelt* en dualidad interna con el de *sistema*.

Por su parte, influido inicialmente por Cavaillès y Canguilhem, Michel Foucault ofrece una relación peculiar entre los estudios genealógicos de Nietzsche y la lectura metodológica de la fenomenología. En ella se emprende una ejercitación de la *epojé* que permite renunciar al uso de temas y estrategias enunciativas capaces de obstaculizar el análisis del discurso. Este procedimiento se efectúa tanto en la etapa arqueológica como en el análisis de las relaciones entre el saber y el poder, es decir, en la etapa genealógica. Frente a las técnicas de dominación enunciativas, Foucault ya había usado las consecuencias planteadas por Husserl en torno a las idealizaciones, presentadas en las conferencias de Viena y Praga, donde señalaba que ellas producían sus propios contrarios en su interior. Foucault llevó esta intuición hacia la relación entre la ciencia, la ética y la racionalidad. En la *Histoire de la folie à l'âge clasique*, de 1961, la racionalidad científica es expuesta en relación con la locura a partir de un vínculo estrecho y, al mismo tiempo, perverso entre ellas.

Por su lado, Gilles Deleuze, el filósofo post-68 más indiferente a Husserl, adopta, en su *Logique du sens* de 1969, la postura de

que la fenomenología es una filosofía trascendental deudora de la tradición de Kant y, aunque más tarde se retractará del teoreticismo kantiano, plantea la subjetividad trascendental husserliana como una forma soberanamente individuada que coincide con la idea de voluntad de poder detectada por Nietzsche en la metafísica dualista de herencia platónica. Es por lo que para Deleuze el problema de la filosofía trascendental, desde Descartes y Kant, consistiría en la obtención de lo puro a través de lo empírico al calcar lo trascendental sobre la facticidad.

4.2. **Los heideggerianos ortodoxos**

Finalmente, cabe mencionar que la publicación de *Wahrheit und Methode*, en 1960, de Hans-Georg Gadamer planteó la fenomenología en medio de las prerrogativas de la tradición salida de Nietzsche, Dilthey, Hegel y Heidegger. En su obra, el trabajo de Husserl opera como un *ethos* filosófico obstinado en descripciones. La noción de vivencia es interpretada a partir de tesis diltheyanas sobre la historicidad y los análisis estáticos de las vivencias son considerados unidades de significado. Gadamer considera el análisis fenomenológico de las vivencias como un proceso de comprensión incapaz de reconocer su extrañeza: ellas serían momentos, fragmentos, materiales intencionales objetivables y constituibles por la conciencia. Esto implica que Husserl planteó las vivencias solo epistémica, teleológica y teoréticamente. Para fortalecer su crítica, Gadamer recurre a la noción de vivencia de Nietzsche y a las consecuencias de su crítica a la metafísica. Gracias a ello pudo promover una figura universal donde es dada una correlación circular entre la existencia y sus acontecimientos que exige comprenderse a sí mismo secuestrado por ellos. Para Gadamer, las vivencias están constituidas por «su referencia interna a la vida» (1999, p. 104).

En esta obra Husserl juega distintos papeles. En lo tocante a los problemas que conciernen a la esencia de la imagen estética, Gadamer retoma elementos paradigmáticos de la «Primera Investigación». El signo —la *pura referencia a algo*— y el símbolo —el *puro estar por otra cosa*— son distinguidos del carácter estético de la imagen. Con ello Gadamer puede constituir una

hermenéutica estética. Sin embargo, la «Primera Investigación» sigue siendo explorada. Sirve para comparar los nexos causales de Dilthey con el significado ideal-unitario alcanzado por Husserl como medio de superación de los prejuicios psicologistas. Es así como el concepto diltheano del carácter estructurado de la vida psíquica encontrará correspondencia con la intencionalidad de la conciencia y evolucionará al término «significado» (Kusch, 1989). Según Gadamer, Dilthey abandona el análisis lógico de Husserl al conducir el concepto de significado hacia la «vida» en tanto que temporalidad fluyente que se interpreta a sí misma gracias a que su estructura ontológica es hermenéutica.

En el Capítulo 8, se ponen en operación las críticas lanzadas por Heidegger a Husserl, esencialmente en lo tocante al vacío ontológico de la lógica formal y a los análisis estáticos considerados ahistóricos. Allí Gadamer encuentra afinidades entre Husserl, Kant y Fichte. Esto le permite familiarizar las idealidades unitarias de las *Logische Untersuchungen* con los *a priori* de la filosofía trascendental. De allí resulta que Husserl ya no podrá preguntar por la onticidad. Para superar estos problemas Gadamer plantea la comprensión en relación estrecha con la facticidad. De esta manera la hermenéutica exhibe su proceder partiendo de la fenomenología para introducir subrepticiamente la necesidad de recurrir a la diferencia ontológica como modo de recuperación de la facticidad olvidada por las filosofías deudoras del cientificismo moderno. De acuerdo con Gadamer, la ontología fundamental sería más originaria que todas las filosofías.

Por su parte, considerado uno de los heideggerianos ortodoxos más críticos con Husserl, encontramos la obra de Jacques Derrida. Ella asume diversas capas de interpretación a partir de las cuales se acerca a la fenomenología: la metafísica de la presencia, el logocentrismo, el racionalismo e idealismo trascendental como violencia, etcétera.

Husserl es concebido como un teleólogo moderno auspiciado por la metafísica de la presencia, el protagonismo de la conciencia de sí, la idea como representación y como idealidad.

Para superar sus prerrogativas, Derrida ofrece una lectura cuasiexistencialista de resolución de lo que sería inalcanzable en el Husserl «teórico». Aquí se acerca a Heidegger y a Fink. La introducción de la muerte en la revisión de Husserl –como ausencia de sujeto, de la desaparición del yo inscrita en el signo– en términos de temporalización de la subjetividad es un eco de aquellos. Heidegger es citado desde la *Introduction* en lo tocante a la finitud como necesidad intrínseca a la fenomenología de Husserl y como lo que afecta el fondo unitario de todas las regiones: la conciencia. La muerte debe darse en un ente peculiar donde el fundamento tiene conciencia de su aparecer «en». De esa manera, la conciencia tendría noticia de su mundanización y su facticidad recuperando el origen óntico perdido por abstracción. En Derrida lo que aparece desapareciendo es temporal y mortal. Es por lo que, en su peculiar lectura de la «diferencia ontológica», señala que la *différence*, instituida entre el ser y la escritura del signo, ofrece un ser que siempre lleva en sí la posibilidad de no ser. Así, «'yo soy' quiere decir originariamente 'yo soy mortal'» (Derrida, 1967, p. 61).

De modo que si la estructura de todo discurso requiere de la ausencia de intuición o de percepción de objeto es porque debemos asumir que solo el campo del signo abarcaría la región del ser y la nada. Esto ya no conduciría a las paradojas de la filosofía moderna, donde más tarde se necesita unificar contrarios. Derrida opera el ingreso del no-concepto «différence», que será originariamente el signo en el que dialécticamente participan en la región trascendental tanto el ser como el ente y los entes. Ellos estarán constantemente comunicándose entre sí por contaminación, estratificación, pasos y saltos.

Así, la presencia, modalidad metafísica de la idealidad y horizonte de la racionalidad, funcionará como el fondo desde el cual es puesta a prueba la doctrina del signo de Husserl. Para Derrida, la lógica de Husserl se sostiene sobre un *telos* desde el cual el ser es sometido a la presencia. Al plantear idealmente la descripción del lenguaje, tanto las *Logische Untersuchungen* como

«El origen de la geometría» (Hua VI) imposibilitaron abordar su carácter óntico. Es por lo que Derrida considera que Husserl planteó ingenuamente el lenguaje. Si la idealidad ignora su origen óntico, entonces será necesario —aquí viene Fink— buscar un lenguaje capaz de transmitir lo trascendental. Para Derrida, la unidad entre el lenguaje ordinario y el fenomenológico jamás llega a romperse. El paso de una región a otra, ya anunciada con la idea de contaminación, acude a una «*Verflechtung*», un entrelazamiento, entre el índice y la expresión. Nuevamente el signo sobrevivirá, pero ahora lo hará como signo-índice y signo-expresión. Desde aquí Derrida puede señalar una escritura indicativa no-fonética y una escritura expresiva fonética y plantear su propia concepción de lo trascendental como respuesta a la idea de llevar hasta el final las consecuencias de la diferencia ontológica, donde la ausencia y la presencia tendrían el mismo peso.

Derrida señala un desajuste entre la consideración de la indicación y la expresión en la «Primera Investigación». Las nociones *Zeichen*, *Hinweis* y *Beweis* son tratadas en términos de entrelazamiento. Así, los binomios ser-sentido, hecho-derecho, historia-razón, empírico-trascendental se contaminarían dialécticamente, conservando su carácter de opuestos. No habría posibilidad de fusionarlos. Aquí llega a la pluma el diagnóstico que Derrida realizó de la obra husserliana desde *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. La idea de una contaminación dialéctica conecta con el proceder heideggeriano que señala que los análisis eidéticos consisten en un vaciamiento ontológico de la objetividad. Derrida recurre a Cavaillès para ayudarse a comprender la teoría de la indecibilidad de Gödel y utilizarlo como marco de referencia para la lectura de la fenomenología. Con todo, fue a partir de una serie de capas de interpretación cómo Derrida pensó en radicalizar la diferencia ontológica conduciéndola hacia un nuevo campo de lo trascendental: el lenguaje en sus múltiples modos de donación.

5. REFLEXIÓN FINAL

Pese a la disputa actual acerca de la filosofía originaria y sobre el comienzo radical del filosofar, lo que hemos señalado

en este trabajo solo ofrece ejemplos de que el tiempo de la filosofía husserliana aún no ha terminado. Frente a la idea heideggeriana de que ella había llegado a su final, hemos mostrado lo contrario. El pensamiento de Husserl no tiene el valor de algo pasado ni de algo designado de manera histórica. Antes bien, si él ha logrado responder a su posteridad y adaptarse a nuevos tiempos, a pesar de las lecturas contradictorias y libres de su obra durante el siglo XX, es quizá porque solo él puede llevar a cabo una verdadera comprensión de todas las ciencias y un verdadero compromiso radical surgido de una actitud teórica cualitativamente existencial, que debe someterse a sí misma a crítica «al menos, una vez en la vida».

6. **REFERENCIAS**

BAADER, F. (1854). *Sämmtliche Werke (*ed. F. Hoffman*)*. Vol. 1. Leibzig.

BOOLE, G. (1847). *The Mathematical Analysis of Logic*. Cambridge: Barclay & Macmillan.

BOURGET, P. (1889). *Le disciple*. Paris: Lemerre.

BROWN, C. S. (1990). Husserl and cognitive architecture. *Southwest philosophical review*, *6*, 65-72.

CAIRNS, D. (1976). *Conversations with Husserl and Fink*. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague.

CAMPIONI, G. (2009). «…Vivimos a la sombra de una sombra». El nihilismo de Renan, Taine y Nietzsche. En Ávila, R., Estrada, J. A. y Ruiz, E. (Eds.). *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. España: Arena Libros.

CHISHOLM, R. (1955). Sentences about Believing. *Proceedings of the Aristotelian Society*, *56*, 125-148.

CORNMAN, J. W. (1990). *Problemas y argumentos filosóficos*. México: UNAM.

D'AGOSTINI, F. (1997). *Analitici e continentali: guida alla filosofía degli ultimi trent'anni*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

D'AUREVILLY, J. B. (1851). *Les prophètes du passé*. Paris: Ed. Louis Hervé.

DERRIDA, J., (1967). *La voix et le phénomène*, Paris: PUF.

DILTHEY, W. (1924). *Gesammelte Schriften VII*. Leipzig: Teubner.

DUMMETT, D. (1981). *The Interpretation of Frege's Philosophy*.

Cambridge: Harvard University Press.
FINK, E. *VI. Cartesianische Meditation.* Teil I: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre.* Hua Dok II.
FØLLESDAL, D. (October, 1969). Husserl's notion of noema. *Journal of philosophy*, *66*, 680-687.
FREGE, G. (1998). *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. España: Tecnos.
GADAMER, H.-G. (1999). *Verdad y método*. España: Sígueme Salamanca.
GALLAGHER, S. y Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge: Taylor & Francis.
HEIDEGGER, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
KÜNG, G. (September, 1968). Language analysis and phenomenological analysis. *Akten des XIV. Internationalen Kongressesfür Philosophie*. Wien, 2-9, 247-253.
LIANGKANG, N. (1999). *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. *Phaenomenologica 153*. Dordrecht: Kluwer.
LITT, T. (1924). *Individuum und Gemeinschaft*. Leibzig-Berlin: Teubner.
MARCEL, G. (1996). *Ser y tener*. Madrid: Caparrós.
MARCEL, G., (1987) *Aproximación al misterio del ser*. España: Ediciones Encuentro.
MARRAS, A. (1972). *Intentionality, Mind and Language.* Chicago: University of Illinois Press.
MINSKY, M. (1975). A framework for representing knowledge. En Winston, P. H. (ed.). *The psychology of computer vision*. New York: Mc-Graw-Hill.
MISCH, G. (1990). Vorbericht des Herausgebers. En Dilthey, W., *GS V*. Deutschland: Vandenhoeck & Ruprecht.
MULLIGAN, K. (1994). Post-Continental Philosophy: Nosological notes. *Standford French Review* (Special Number: *Philosophy and the Analitic-continental Divide,* Pascal Engel editor), *17* (2-3), 133-150.
MULLIGAN, K. (1985). Promising and other Social Acts: Their Constituens and Structure. En Mulligan, K. (ed). *Speech Act*

and Sachverhalt. Dordrech/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff.
ORTIZ, C. (1991). *Word and object in Husserl, Frege and Russell. The Roots of Twentieth-Century Philosophy*. Ohio: University Press.
PETITOT, J. (1993). Phénoménologie naturalisée et morphodynamique: la fonction cognitive du synthétique a priori. *Intellectica*, *17*, 79-126.
PETITOT, J., Varela, F. J., Pachoud, B., Roy, J.-M. (1999), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Standford: University Press.
PRIEST, S. (1994). *Teorías y filosofías de la mente*. España: Cátedra.
RASTIER, F. (1991). *Sémantique et recherches cognitives*. Paris: PUF.
REEDER, H. y Langsdorf L. (1988). A phenomenological exploration of Popper's 'World 3'. En Silverman, H. J. (ed.), *The Horizonts of Continental Philosophy*. Kluwer: Academic Publishers.
RICŒUR, P. (1985). *Temps et* récit. Tome III: *Le Temps raconté*. Francia: Le Seuil.
RYLE, G. (1971). Phenomenology and linguistic analysis. *Neue Hefte für Philosophie*, *I*, 3-11.
SCHAEFER, R. (2017). «A Catholic Genealogy of Protest and Reason». En Johnson, C. L., Luebke, D. M., Plummer, M. E. and Spohnholz, J. (eds.). *Archeologies of Confession: Writing the German Reformation, 1517-2017*, EEUU: Berghahn Books.
SPIEGELBERG, H. (1994). *The phenomenological movement. A historical introduction*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
STADLER, F. (2018). *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política.* México: FCE.
STEVENS, R. (1974). *James and Husserl: the foundations of meaning*. The Hague: Martinus Nojhoff.
TRAWNY, P. (2016). *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung,*

Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann.
VAN Peursen, C. (1968). *Fenomenologie en analytische filosofie* (Wijsgerige verkenningen). De Hann: Hilversum.
VOLPI, F. (2009). *Il nichilismo*. Italia: Gius. Laterza & Figli.

La fenomenología en relación con las ciencias. Una perspectiva actual

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER1
Pontificia Universidad Católica del Perú

Edmund Husserl es el fundador de la tradición fenomenológica contemporánea, la cual nació a comienzos del siglo 20 vinculada a los debates en torno a la naturaleza y el destino de la ciencia en Occidente. Aunque sus seguidores, e incluso él mismo, ampliaron su campo de aplicación más allá de la ciencia, este tema siguió siendo la preocupación central de este último hasta su obra testamentaria, la *Crisis*, en 1936 (Hua VI).

En efecto, poco después de la «irrupción» de la fenomenología con las *Investigaciones lógicas* (Hua XVIII, XIX/1 y 2) en 1900 y 1901, obra en la que Husserl quiso dar una fundamentación gnoseológica de la lógica formal mediante el método fenomenológico, entendido como «psicología descriptiva», empezó a forjar su «idea de la filosofía» desde una «crítica de la razón» a la cual asignó distintas tareas. En 1906 afirmó que una crítica radical debía abarcar todas las esferas racionales: la teórica, la práctica y la valorativa en general (Hua XXIV, 442–447). El desarrollo de su «idea de la filosofía» —como indicó en su artículo de la revista *Logos* en 1910/11 (Hua XXV)— debía configurarse como una «ciencia universal y 'rigurosa' en un sentido radical» (Hua V, 139 [466]), es decir, como una «única ciencia auténtica en el más alto sentido de la palabra» (Hua XXXII, 17). En 1913, esta debía «ser la 'primera' filosofía y ofrecer los medios para llevar a cabo toda crítica posible de la razón» (Hua III/1, 136 [222-223]).

Ahora bien, este concepto de filosofía obedecía a su anhelo — en un momento crítico de la historia del pensamiento occidental — de ofrecer un «sistema filosófico»2 capaz de dar un *sentido unitario* no sólo al conjunto de las ciencias positivas (empírico-deductivas y formales), sino a todo emprendimiento humano dotado de sentido y validez. Esto lo logró a través de un método

sui generis y diseñando el «mapa cartográfico» de un «sistema filosófico» en el que el concepto de *vida trascendental* —desde la perspectiva privilegiada de su estadio evolutivo último en la subjetividad humana (conciencia, auto-conciencia e «ipseidad» [*selfhood*])— ostenta el papel protagónico.

Este capítulo comienza situando a la fenomenología en el fuego cruzado que se da a inicios del siglo 20 entre distintas tradiciones filosóficas que desarrollan versiones diversas de la «filosofía de la vida», con poco diálogo interdisciplinar. Estos debates se dan en el contexto de la ruptura del paradigma newtoniano objetivista-fisicalista en las ciencias y la cultura. En seguida desarrolla el sentido genuino de la fenomenología trascendental husserliana como un método fundacional y una «filosofía de trabajo» (*Arbeitsphilosophie*) sobre la que se edifica «desde abajo» (Hua XXV, 42 [58]) el «ideal de una filosofía» rigurosamente científica. De ese modo, muestra la relación fundacional de la fenomenología trascendental con las ciencias positivas «reales,» por un lado, y con la metafísica (monadología, teleología) y la ética, por otro lado —edificadas éstas (como construcciones especulativas plausibles) sobre sus bases experienciales (trascendentales) en primera persona. A modo de conclusión, el proyecto de Husserl muestra ser más compatible que otras propuestas filosóficas con recientes investigaciones científicas avanzadas. Como estas, «en su nivel más profundo, implican un giro perceptivo de la física a las ciencias de la vida» (Capra & Luisi 2014: 15), dicho proyecto parece poder ofrecerles un marco filosófico más consistente.

1. EL «HIATO EN LA CULTURA», *LEBENSPHILOSOPHIEN* Y LAS TRADICIONES FILOSÓFICAS DEL SIGLO XX

El llamado «hiato en la cultura» —trazado desde la modernidad y acentuado con el naturalismo positivista en el siglo XIX— fue producto del dualismo cartesiano y el paradigma «objetivista, fisicalista y tecnicista» de la ciencia físico-matemática moderna (Hua VI, §§9–27). Dicho hiato se manifestó concretamente con la distinción decimonónica entre ciencias naturales «explicativas» y ciencias de la cultura «descriptivas» o «interpretativas», distinción con la cual los

neokantianos quisieron dar respuesta a la reducción positivista de todo saber humano al paradigma fisicalista. En este contexto nacieron dos vertientes de las «filosofías de la vida» —una vinculada a las ciencias culturales y del espíritu, y la otra vinculada a las ciencias naturales—. La versión positivista y biologista de esta última, desarrollada entre los siglos 19 y 20, «tendenciosamente abolió la diferencia racional entre naturaleza y cultura, facilitando el éxito de un biologismo generalizado en la teoría de la cultura que alcanzó su punto más alto con el racismo nacional-socialista» (Schnädelbach 1984: 149).

En consecuencia, las distintas versiones de la *Lebens philosophie* dieron lugar a diferentes tradiciones que escasamente dialogaron entre sí y que apenas toleraron investigaciones interdisciplinares desde sus respectivos criterios reduccionistas.3 Desde un inicio, la obra de Husserl se halló en el centro del fuego cruzado entre ambas. Por un lado, sus lectores más vinculados a las ciencias del espíritu (posteriormente vinculados a la llamada «tradición filosófica continental»4) resultaron poco receptivos de su interés por conectar la filosofía fenomenológica con las ciencias naturales y formales, y destacaron más bien su aporte a la cultura y a problemas humanísticos. Recusaron el fantasma del «cientismo» así como el supuesto logocentrismo y solipsismo egocéntrico que alegaban rodeaba su obra. Aun con la publicación de sus obras póstumas (relativas a la intersubjetividad, la historia, el mundo de la vida, los instintos, la individuación, la generatividad), argumentaron que las reflexiones de Husserl sólo eran intentos «desesperados» y «paradójicos» fruto de la «total indeterminación» de su «concepto de la vida» (Granel 1995: 141–145).

Por otro lado, los defensores de las ciencias naturales y formales (posteriormente, de la tradición «analítica»5) reprocharona Husserl su «anti-naturalismo», subjetivismo y relativismo (Pearson & Protevi 2016: 34–48, especialmente 35–36). Esta percepción se originó por su demolición del psicologismo lógico, su crítica permanente del naturalismo positivista, y por su afirmación de que «el positivismo (…) decapita a la filosofía», no teniendo «nada que decirnos» (Hua

VI, 7 y 4 [53 y 50]) sobre los problemas más acuciantes de la razón y de la vida, ya que estos sólo pueden ser resueltos refiriéndolos al «*enigma de la subjetividad*» (Hua VI, 3 [49]).

1.1. **Ruptura del paradigma objetivista-fisicalista: limitaciones y anomalías**

En 1962 Kuhn ya percibía que desde el siglo 19 el paradigma científico (matemático-fisicalista) —inaugurado por Descartes y consolidado por el cálculo diferencial y la ley del movimiento de Newton (con sus pretensiones de inmutabilidad, determinismo, medición, descripción exacta y anticipación)— manifestaba signos de crisis en diferentes frentes (biológicos, químicos, filosóficos, psicológicos, lingüísticos, sociológicos, históricos, artísticos, etc.). Pero aún no vislumbraba un nuevo paradigma epistemológico que lo reemplazase. Dicho paradigma debía regir en toda ciencia relativa al «mundo infinitamente diverso que nos rodea» (Meyerson en Ryckmann 2005, 237). Así, desde Galileo y Descartes, los organismos vivientes también se interpretaban como sistemas regidos por leyes mecánicas. El desarrollo de la bioquímica, la genética, la biología, la medicina, la termodinámica, e incluso la economía y las ciencias sociales, se desarrollaron con estas pretensionesa la *objetividad científica*, *ergo*, plagadas de nociones newtonianas (Capra & Luisi 2014, 3, 35, 37–42, 57).

En 1994, Evelyn F. Keller describió el paradigma moderno, cartesiano y mecanicista, de modo semejante a cómo lo hacen luego Capra y Luisi, pero añade el factor del «objetivismo».6 Estos últimos son los primeros en identificar al paradigma emergente como un «giro perceptivo de la física a las ciencias de la vida» —un giro que Capra destaca en sus obras desde 1975—. Dicho giro se reconoce crecientemente en los distintos frentes de las ciencias naturales desde los desarrollos de la física entre 1915–19257.

Las anomalías que enfrenta este paradigma contradicen dos conceptos claves de la aplicabilidad universal de la mecánica y las leyes del movimiento newtonianas que, «después de 1960, demostraron ser incorrectas» (Prigogine 1994, 40): la «reversibilidad» del tiempo (garantía del determinismo y

predictibilidad de las leyes, de la marcha del mundo «como un reloj»), y la creencia difundida de que la «flecha del tiempo» y la irreversibilidad dinámica son «ilusiones» relativas a los enfoques subjetivos (Prigogine 1994, 44). Determinante en la aceptación de la «paradoja del tiempo» en la física —primero introducida por el concepto biológico de «evolución»— fue la *segunda ley* de la termodinámica vinculada a la entropía (*S*), formulada por Clausius en 1865. En principio, se suponía que la «*producción* de entropía» (*diS*) —los procesos *dentro* de un sistema— «es positiva o nula» de tal modo que «la entropía de un sistema aislado aumenta hasta que el sistema alcanza el equilibrio» (Prigogine 1994, 41). Pero Maxwell y Boltzmann, entre 1860 y 1872, enuncian la fórmula probabilística «distribución de Maxwell-Boltzmann», que postula que, si bien en las *partículas* de un sistema aislado la entropía aumenta hasta alcanzar el equilibrio, en las *poblaciones o sistemas* funciona la flecha del tiempo y la reversibilidad. Sus críticos los obligaron a retractarse por «contradecir» las leyes deterministas de la física y la «reversibilidad» del tiempo y a sostener que, luego de un período de «desequilibrio» y «evolución,» se restaura el estado inicial. Sin embargo, Faraday —y más tarde Maxwell— finalmente se percataron de que tampoco los *campos* electromagnéticos y electrodinámicos son descriptibles en términos mecanicistas y reversibles.

Las anomalías del paradigma mecanicista también se manifestaron en el campo de la «economía clásica», y en las ciencias sociales desde el siglo 19 con Mill y Marx, e inicios del 20 con Max Weber. A pesar de ello, entre los gerentes se sigue hablando de «re-ingeniería.» Sólo en las últimas tres décadas, empieza a tomar cuerpo la «visión sistémica de la vida».

1.2. **Ciencias cognitivas, Husserl y la naturalización de la fenomenología**

La relación entre mente y cerebro se empezó a problematizar desde el siglo 19. Pero recién con el nuevo campo interdisciplinar denominado «ciencia cognitiva» dialogan sistemáticamente la biología, la psicología y la epistemología. Inicialmentese siguió el modelo mecanicista de una «cibernética

del cerebro»8, aunque ya se reconocía que los sistemas vivos —organizativamente cerrados y masivamente intraconectados— son energéticamente abiertos y carecen de procesador lógico central o reglas.9 Gregory Bateson (1972) y Humberto Maturana (Maturana & Varela 1980) llegan simultáneamente al mismo concepto revolucionario de mente —oponiéndose a la tradición cartesiana— no como una sustancia (*res*) sino como un «proceso» en términos de patrones de organización y relaciones (Capra & Luisi 2014, 253). Posteriormente, Maturana yVarela (y su «teoría cognitiva de Santiago») vinculan el proceso mismo de la vida y su autoorganizacióñal de *cognición*. Bautizan *autopoiesis* al mismo patrón organizador de redes —continuamente autogeneradas a la par que estructuralmente cambiantes— de todos los organismos vivientes (redes crecientemente complejas en el desarrollo ontofilogenético)10. Posteriormente se añadió a los estudios cognitivos investigaciones en física cuántica, química, dinámica no-lineal de redes neurales, y datos de experiencias en primera persona (*cf.* Penrose, Hameroff & Kak, eds. 2011).

Si bien los filósofos cognitivos sólo reconocen como antecesor a William James, quien interpreta la conciencia como un «proceso», no sólo Husserl sino Kant concibieron la mente (la «subjetividad trascendental») como una *función* sintética (Kant 1974[2009], A 68–69 / B 93–94, B 136–140). Kant ya había criticado la reificación del yo en sus *Paralogismos* (Kant 1974 [2009], A 345 ss. / B 403 ss.), y Husserl sostuvo que si se interpreta al yo trascendental cartesianamente como *substantia cogitans* o *mens sive animus*, se incurre «en el absurdo realismo trascendental» (Hua I, §10, 63 [34]; *cf.* Hua III/1, §80)11.

Las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente han reactualizado el «naturalismo», desde versiones «neuroreduccionistas» (Varela 1996)12, hasta menos reduccionistas, allende dualismos ontológicos y formas imperfectas de monismos13. Algunos de sus representantes siguen cuestionando las filosofías trascendentales de Kant y Husserl por «antinaturalistas» e incompatibles con las ciencias naturales (*cf.* Dennett 1991, 2001; Metzinger 2009; Quintanilla

2013, 33–42).

Sin embargo, esta visión negativa empezó a cambiar desde que Dagfinn Føllesdal, filósofo analítico influido por Frege, aclaró el aporte significativo del concepto husserliano de intencionalidad. «Como el primer pensador en poner la direccionalidad de las representaciones mentales en el centro de su filosofía, (Husserl) también ha empezado a surgir como el padre de la investigación actual en psicología cognitiva e inteligencia artificial» (Dreyfus & Hall 1984, 2). Aunque Dreyfus también se propuso explicar —como Føllesdal (1958)— las ideas centrales de la fenomenología de Husserl a pensadores analíticos y científicos cognitivos, en su opinión contenían los mismos problemas que la inteligencia artificial (Dreyfus & Hall 1984, 17–27), pues, a diferencia de las fenomenologías más apropiadas de Heidegger y Merleau-Ponty, eran incapaces de reproducir el funcionamiento y las capacidades de la mente humana como sistema dinámico encarnado (*embodied*) en el mundo (Dreyfus 1972, 1984, 1986). Desde Dreyfus, la filosofía de la mente incorporó conceptos fenomenológicos, pero rechazando los husserlianos, por «cartesianos,» representacionalistas y solipsistas (Varela, Thompson, Rosch 1991, 16–17, 68; Thompson 2007, 413 *ss*; Zahavi 2017, 166). La *autopoiesis* —como patrón de organización y autogeneración de todo organismo viviente— modificó la comprensión de la cogniciónhumana en términos de representaciones de un mundo pre-dado. Se la empezó a abordar como la interacción activa («enacción») con el entorno natural y social, mediante la cual la mente se autoconstituye al tiempo que constituye («hace advenir») el mundo y su sentido.

Varela fue el primero en reconocer los aportes de Husserl a las ciencias cognitivas, con su artículo sobre«neurofenomenología» (1996) como un método novedoso para «resolver el problema cognitivo difícil» de David Chalmers (1995) —la discontinuidad ontológica (o hiato explicativo) entre la materia y la conciencia. Un equipo diverso de científicos empezó a usar usó su metodología combinando datos experienciales en primera persona, contrastados con datos

neurofisiológicos objetivos fruto de técnicas de observación avanzada, y aplicando modelos formales analíticosde la teoría dinámica de sistemas (matemáticas complejas no lineales14) (Petitot, Varela, Pachoud, & Roy 1999; Varela & Shear, eds. 1999). Este método no logró resolver el «hiato» ontológico, pero sí tendió «puentes» estableciendo «restricciones mutuas (*mutual constraints*) entre las descripciones fenomenológicas de la experiencia y las explicaciones científico-cognitivas de los procesos mentales» (Hannah & Thompson 2013, 142)15.

Más puntos de cercanía entre la fenomenología husserliana y el cambio de paradigma en las ciencias contemporáneas se encuentra en la obra *The Systems View of Life* (Capra & Luisi 2014)16, dedicada a la memoria de Varela17. Dicha obra sostiene que el pensamiento sistémico empieza a socavar las bases del paradigma mecanicista desde inicios del siglo 20 con la psicología de la *Gestalt*18, los descubrimientos biológicos, la emergente ciencia ecológica y la física cuántica. Habría que añadir a la fenomenología genética y los estudios generativos de Husserl —ya en desarrollo desde 1917, pero desconocidos hasta después de la segunda mitad del siglo 20 (Capra & Luisi 2014, caps. 4–6). Las teorías sistémicas clásicas (tectología, teoría general de sistemas y cibernética) se formulan entre 1940 y 1970 (Capra & Luisi 2014, 84–97), inspiradas en las ciencias de la vida, cuyo objeto son sistemas de subsistemasque se abordan «del todo a las partes». Con el tiempo, desarrollos de la teoría cuántica también se incorporan a la «visión sistémica de la vida» en su comprensión de organismos vivientes, células y moléculas (*cf.* Capra 1975)19.

Hoy se reconoce que los desarrollos de la física teorética a inicios del siglo 20 —que transforman la comprensión científica canónica de subjetividad, objetividad y conocimiento— no son incompatibles con la fenomenología trascendental (Zahavi 2017, 168; Ryckman 2005, 225, entre otros), ni esta con la llamada «naturalización de la fenomenología»20— o la «fenomenologización de la ciencia natural» (Zahavi 2017, 164; Thompson 2007, 358 ss.)21.

2. FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL Y CIENCIAS: UNA

ARBEITSPHILOSOPHIE

El mencionado giro perceptivo enlaza con la idea husserliana de una fundamentación filosófica radical (trascendental) e indefinidamente abiertan o no sólo de las ciencias naturales, sino de toda producción humana dotada de sentido y validez. A fin de cuentas, la génesis de toda «teoría de la ciencia» (lógica formal) debía hallarse en una «lógica trascendental» —y la raigambre más profunda de ésta, a su vez, en una «estética trascendental» (Hua XI). A diferencia de otras propuestas filosóficas, Husserl consideró que la fenomenología trascendental —como filosofía primera22— era capaz de *fundamentar* universalmente toda ciencia, disciplina y actividad humana «positiva» en general, es decir, el *universo entero* de lo humanamente cognoscible o experimentable. En ese sentido, pretendió restaurar«la genuina idea de filosofía» que «es la base de la filosofía y ciencia europeas» (Hua V, 139 [466])23. Ella misma, además, debía presentarse como una ciencia (HuaV, 159–160 [487]) rigurosa y *radical* —de «fundamentos últimos» como «última autorresponsabilidad» (Hua V, 139, 162 [466, 489]). Claro está, una tarea semejante «sólo 'podía ser' (…) realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito» (Hua V, 139 [466]), esto es, en una «senda infinita» transitada por «generaciones de filósofos (…) en comunidad espiritual» (Hua VI, 274–275 [306–307]) y «como trabajadores más modestos» (Hua IX, 301 [82]).

Como «fundamento último», la subjetividad trascendental no es «un *objeto real* en el interior del mundo», sino «*experiencia* trascendental» o «sujeto *para* este mundo» (HuaV,146 [473]) —en interacción *cognitiva* o *correlación intencional* con él, auto-trascendiéndose continuamente. Su *función* intencional constitutiva de sentido y validez de ser subyace anónimamente en «la tesis general de la actitud natural»: la *aprehensión* del mundo como existente, y del «yo» como una *entidad* al lado de otras entidades intramundanas (Hua III/1, §30). Para realizar el «ascenso desde la subjetividad mundana a la 'subjetividad trascendental'» (Hua V,140 [467]), en su puro vivir subjetivo, dicha «tesis» debía cambiar de signo, «desconectarse» mediante

la *epojé*. Y para acceder a las experienciastrascendentales (puras), tales como son vividas subjetivamente, y todo lo que ellas llevan a cabo, debía ponerse en marcha el «método del preguntar retrospectivo» radical —la «reducción fenomenológica-trascendental». Dicho giro no significa «disolver el mundo, sino romper su fetichismo (…) para ganar su *presencia* y abrir su sentido» (Welton 1977: 55).

Como «fenomenología de la pura posibilidad» (eidética) y «condición previa para toda metafísica y restante filosofía 'que pueda presentarse como CIENCIA'» (Hua III/1, 8 [82]), la «filosofía primera» debía aclarar cómo las funciones *constitutivas*(teóricas, valorativas y prácticas) de la subjetividad trascendental pueden erigir una *teoría universal de las ciencias* (Hua VII, 6 [17), inspirada en «la idea leibniziana de una ontología universal, como unidad sistemática de todas las ciencias aprióricas concebibles». A través de esta, Husserl buscaba brindar «unidad sistemática» a todas las ciencias positivas (Hua V, 160–161 [487–488]; Hua IX, 296–297 [77–78]). En el proceder sistémico se explican los organismos más simples desde el organismo o sistema más complejo que los integra, del «todo a las partes» en «causación descendente». De modo paralelo, la subjetividad trascendental husserliana —«la naturaleza *primaria* de la conciencia» (Bitbol, en Capra & Luisi 2014, 266–268)— es fuente y fundamento de toda ontología universal positiva, y ésta, a su vez, fundamento de toda otra ciencia o disciplina de la cultura. Ella es, pues, el grado más elevado y último en la evolución de la vida, así como la instancia primera *desde* la cual toda la historia del universo, hasta sus confines siempre más lejanos, adquiere inteligibilidad.

A través de las diferentes aproximaciones a la fenomenología trascendental —estática, genética, y generativa— Husserl también esboza un retrato de los sujetos trascendentales encarnados en continua *correlación* activa y pasiva con el mundo circundante y otros sujetos, y en una dinámica *autoorganizativa* inmanente. Ambas son paralelas a la *cognición* y la *autopoiesis* descritas en organismos inferiores, pues, a modo de retroalimentación «de bucle» (*feedback loop hole causality*), las

experiencias pasadas «sedimentadas» en las distintas vidas individuales como en las historias colectivas motivan nuevas constituciones, las reactivan o transforman (Hua VI, 380). La intencionalidad husserliana también coincide con la afirmación de Heisenberg, según la cual «[l]o que observamos no es la naturaleza misma, sino la naturaleza expuesta a nuestro método de cuestionar» (1958, 58).

La «idea de la filosofía» de Husserl no se limitó a la fenomenología trascendental, como «filosofía primera» y ciencia eidética. Debía completarse con una «filosofía segunda» («filosofía de la realidad»o una «ciencia fáctica filosófica» de «existencias») fundada metodológicamente en la primera (Hua IX, 298–299 [177]), cuyo objeto debía ser la *existencia* de la que tratan las ciencias fácticas, o la interpretación *metafísica* del mundo dado en la experiencia. En este debían «hallar (se) los hilos conductores que puedan conducir a las ideas metafísicas de Dios, libertad, inmortalidad, etc.» (Hua Dok III/3, 410) —problemas «metafísicos» en un *segundo* sentido— el de las «cuestiones más elevadas y últimas» (*höchsteundletzte Fragen*) de los postulados kantianos y los problemas éticos tratados por grandes filósofos del pasado. Un *tercer* y último sentido de «metafísica» reconoció Husserl en una dimensión que «ya no puede ser interpretada: aquella de la irracionalidad del hecho (*Faktum*) trascendental, que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida espiritual fáctica» (Hua VII, 188n. [194n.]), a saber el «*factum* irracional de la racionalidad del mundo» (Kern 1975, 338). En suma, en las *fronteras* de su fenomenología trascendental Husserl admitió finalmente ciertos problemas que se hallan más allá del alcance de sus herramientas metodológicas descriptivas e intuitivas en el marco limitado de la reducción: en un extremo, los problemas de los protoinstintos (Hua Mat VIII, 249 *ss.*) en cuya «latencia» rige «siempre ya la patencia de la razón» y el «querer ser racional» (Hua VI, 275 [308]), la inconciencia, el sueño y la vigilia, la idea de un «último sueño» o la «última caída en la inconciencia» (la muerte) (Hua XLII, I-II); y, en el otro extremo, la vida activa, voluntaria, del estadio superior de la razón científica, la filosofía

y la fenomenología trascendental, que pregunta acerca del origen y el destino, la finitud de la vida, su fin último y el sentido último de la humanidad y el mundo en sutotalidad. Entre ambos extremos de problemas fronterizos detectó además el hilo conductor de una *teleología universal* que ya era visible e intuitivamente asequible en el suelo trascendental de la experiencia intencional, temporal y horizóntica —dando a su proyecto filosófico un perfil leibniziano y dinámico, en cuyo centro se hallaba la fenomenología trascendental (Hua XLII, xxx–xxxi). Sobre la base de la fenomenológica trascendental, Husserl también halló las herramientas para abordar constructiva y especulativamente los problemas metafísicos del segundo extremo mencionado —que trascienden sus fronteras descriptivo-intuitivas: los problemas metafísicos de la monadología (del enlace interintencional sincrónico y diacrónico entre mónadas, la constitución histórica de lenguajes y comunidades culturalmente relativas, y la idea de un mundo y una humanidad comunes), la teleología, la teología (Hua XLII, Nrs. 17–20, 24 *passim*), y los problemas éticos del amor.

Husserl también reconoció el desarrollo racional de las mónadas en la producción de un mundo de «belleza», sea en la realización de valores artísticos configurando objetos estéticos, o embelleciendo la naturaleza circundante —idealizando y animando el mundo circundante humano (Hua XLII, 163). Una «mirada desde dentro» —desde múltiples experiencias individuales y colectivas, sintéticamente interconectadas— le permitió vislumbrar este proceso, y «postular» especulativamente su τέλος posible.

3. CONCLUSIÓN: EL IDEAL HUSSERLIANO DE FILOSOFÍA Y EL PARADIGMA SISTÉMICO DE LA VIDA

Podemos relacionar múltiples aspectos del desarrollo de las ciencias de las últimas décadas con aspectos centrales de la fenomenología trascendental de Husserl:

1. La fenomenología trascendental se apoya, como su fuente originaria y fundamento último, en el punto más elevado y complejo del desarrollo del universo conocido —la vida consciente racional y la conciencia de sí— a la

cual concibe como un *proceso*.

2. Ella plantea la comprensión (primero intuitiva, más tarde reconstructiva) del universo mismo *desde* la conciencia racional autoconsciente, es decir, en «causación descendente» —su naturaleza y constitución en el presente, así como su origen y evolución desde un tiempo relativo anterior a la aparición de toda vida en él.

3. Así como Capra y Luisi proyectan su «visión sistémica unitaria» de la vida a un amplio espectro de problemas referidos a todos los fenómenos naturales y humanos en tanto interconectados, las descripciones del método fenomenológico trascendental tienen un alcance *unitario* y *universal*. Éstas están dirigidas a reconstruir —en un proceso histórico abierto e infinito— los procesos de constitución de *toda* producción humana portadora de sentido y validez: los ámbitos formal y material, los cuerpos físicos, «hombre o animal», las «comunidades intersubjetivas», las «objetividades de orden superior», «todas las especies de *objetos* de valor y de *objetos* prácticos», «todas las formaciones concretas de la cultura» —«el Estado, el Derecho, la costumbre, la Iglesia», y así sucesivamente (Hua III/1, 354 [458-459])—.

4. El método fenomenológico se funda en la convicción de que la fuente primigenia de *toda* evidencia apodíctica es la intuición dadora, sujeta a descripciones morfológicas en aproximaciones siempre asintóticas (Hua III/1, §§ 74, 83, 143 y 44), y que «frente a las síntesis continuas de la concordancia hay que hacer justicia a las síntesis del conflicto, de la reinterpretación» (Hua III/1, 51, 353 [129, 458]). No excluye pues «la posibilidad de que lo evidente pueda más tarde tornarse dudoso, de que el ser se revele como mera apariencia» (Hua I, 56 [22]), lo cual encaja con la «falta de límites en la marcha progresiva» de la experiencia (Hua III/1, 346, 348 [450, 453]), y con el hecho de que «el camino del conocimiento fáctico, como el del idealmente posible, atraviesa por errores,» y «sólo logra mantenerse por medio de 'correcciones'(…),

revaloraciones, desvaloraciones de lo antes aprehendido» (Hua III/1, 353 [458]). Concuerda asimismo con los «límites de las capacidades intuitivas» humanas a las que se refiere Heisenberg (1958) en el terreno cuántico. Husserl los extiende a todo nivel, pero considera que se compensan con la capacidad humana de construcción simbólica y con el carácter aproximativo, probabilístico e hipotético de todo conocimiento.

5. La fenomenología trascendental aborda la vida racional y autoconsciente como el *proceso temporal* permanente de un ser vivo encarnado (*embodied*), en correlación *intencional* apriórica —activa, pasiva e *intersubjetiva*— con el mundo circundante, como todo organismo vivo que está sujeto a la *autopoiesis* y la autoorganización.

6. Comprende el desarrollo y el enriquecimiento de la experiencia subjetiva personal, intersubjetiva e intergenerativa, como un proceso de adquisiciones individuales y colectivas que continuamente se «sedimentan» y conservan en la «pasividad secundaria» del flujo inconsciente de la vida, y en las obras de la cultura. Estas adquisiciones se transmitena través de las generaciones, sereactivan y nuevamente transforman (Hua VI, 375-376) en procesos históricos abiertos e *impredecibles*, y constituyen «motivaciones irracionales» (inconscientes, inactuales) de tomas de posición racionales (conscientes, actuales).

7. La fenomenología trascendental comparte con la «visión sistémica de la vida» su crítica y superación del «hiato en la cultura» que afecta a Occidente desde Descartes, como consecuencia del imperio universal del paradigma «objetivista» y determinista. Husserl rehusa identificar dicho paradigma con el concepto de «ciencia rigurosa» y de aplicarlo a su fenomenología trascendental. Seguramente habría estado interesado en la matemática conocida como teoría de sistemas complejos o «dinámica no lineal» desarrollada luego de su muerte.

Queda pendiente profundizar la compatibilidad de la

fenomenología trascendental de Husserl con el reciente «cambio de paradigma en las ciencias» que, «en su nivel más profundo, implica un cambio perceptivo desde la física a las ciencias de la vida». Este camino podría ser aquel que Varela proyectó como tarea futura: la de la «fenomenologización» no solo «de las ciencias naturales», sino de la cultura en general. Mantener una mente abierta en la investigación científica:

> (...) requiere una nueva formulación de las leyes de la naturaleza, ya no basadas en certezas, sino más bien en posibilidades. Al aceptar que el futuro no está determinado, llegamos al final de la certeza. ¿Acaso con ello se admite una derrota de la mente humana? Por el contrario, creemos que lo opuesto es verdadero (Prigogine 1997: 183).

A una apertura mental paralela en la investigación filosófica nos invita Husserl desde inicios del siglo 20, proponiendo el método fenomenológico y la fenomenología trascendental.

3. **REFERENCIAS**

BATESON, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Ballantine, 1972.

CAPRA, Fritjof, *The Tao of Physics*, Boston, Shambhala, 1975.

CAPRA, Fritjof y Pier Luigi Luisi, *The Systems View of Life, a Unifying Vision*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

CHALMERS, David, «Facing up to the Problem of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies, vol.* 2, 1995, n.º 3, pp. 200–219.

CRICK, Francis, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York, Scribner, 1994.

DENNETT, Daniel C., *Consciousness Explained*, Boston, Ma., Little, Brown, 1991.

— *The Fantasy of First-Person Science.* Third Draft. *Private circulation,* 2001 (https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/chalmersdeb3dft.htm).

DEPRAZ, Natalie y Shaun GALLAGHER, «Phenomenology and the Cognitive Sciences: Editorial Introduction», *Phenomenology and the Cognitive Sciences, vol.* 1, 2002, pp. 1–6.

DREYFUS, Hubert L., *What Computers Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, New York, Harper & Row, 1972.

DREYFUS, Hubert L. y Harrison HALL (Eds.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science,* Cambridge, Ma., Massachusetts Institute of Technology Press, 1984.

DREYFUS, Hubert L., «Why Studies of Human Capacities Modeled on Ideal Natural Science can never Achieve their Goal», en Margolis, J., M. Krausz y R.M. Burian (Eds.), *Rationality, Relativism, and the Human Sciences*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 3–22.

FØLLESDAL, Dagfinn, *Husserl und Frege: Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Oslo, Aschehoug, 1958.

FUCHS, Theodor, *Das Gehirn— ein Beziehungsorgan*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag GmbH, 2007. *Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind* (ed. revis. y ext.), trad. N. Hughes, R. Müllan y S. Kirkbright, Oxford, UK, Oxford University Press, 2018.

GRANEL, Gérard, «La phénoménologie décapitée», en Études, París, Galilée, 1995, pp. 139–153.

HANNAH, Robert, y Evan THOMPSON, «Neurophenomenology and the Spontaneity of Consciousness», *Canadian Journal of Philosophy*, *vol.* 33, 2013, sup.1, pp. 133–162.

HEISENBERG, Werner, *Physics and Philosophy*, New York, Harper Torchbooks, 1958.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1–2. *Werkausgabe,* 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974. *Crítica de la razón pura,* trad., est. prel. y notas Mario Caimi. México D.F., Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

KELLER, Evelyn Fox, «La paradoja de la subjetividad científica», en Fried Schnitmann, Dora (Ed.), *Nuevos Paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1994, pp. 143–173.

KERN, Iso, *Idee und Methode der Philosophy, Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin / New York, Walter de Gruyter,

1975.

KORNBERG, Roger, «Premio Nobel: "Solo conocemos un 1% de la biología humana"», *Diario El Comercio*, 10 de enero 2018. (https://elcomercio.pe/tecnologia/ciencias/premio-nobel-quimica-conocemos-1-biologia-humana-noticia-487905).

KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, The University Press, 1962. *La estructura de las revoluciones científicas*, México D. F., Fondo de Cultura Económica,1992.

LUISI, Pier Luigi, *The Emergence of Life, from Chemical Origins to Synthetic Biology*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2006.

MATURANA, Humberto y Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition*, Dordrecht /Boston/London, D. Reidel Publishing Co., 1980.

— *De Máquinas y Seres Vivos: Una teoría sobre la organización biológica* (ed. revis. y pref.), Santiago, Editorial Universitaria, 1995.

METZINGER, Thomas, *The Ego Tunnel*, New York, Basic Books, 2009.

PEARSON, Keith Ansell y John Protevi,«Naturalism in the Continental Tradition», en *The Blackwell Companion to Naturalism*, James Clark, Kelly (Ed.), Oxford, UK, John Wiley & Sons, 2016.

PENROSE, Roger, Stuart Hameroff y Subhash Kak (Eds.), *Consciousness and the Universe*. Cambridge, Ma., Cosmology Science, 2011.

PETITOT, Jean, Francisco Varela, Bernard PACHOUD y Jean-Michel ROY (Eds.), *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues in Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford, Ca., Stanford University Press, 1999.

PRIGOGINE, Ilya, «¿El fin de la ciencia?, en *Nuevos Paradigmas, cultura y subjetividad,* Fried Schnitmann, Dora (Ed.), Buenos Aires, Paidós, 1994, pp. 37–60.

— *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, New York, The Free Press, 1997.

QUINTANILLA, Pablo, «Naturalism and the Mind: The Final Questions», en José Galparsoro y Alberto Cordero-Lecca (Eds.), *Reflections on Naturalism*, Rotterdam, Sense Publishers, 2013, pp. 33–42.

RYCKMAN, Thomas, *The Reign of Relativity: Philosophy in Physics 1915–1925*, New York, Oxford University Press, 2005.

SCHNÄDELBACH, Herbert, *Philosophy in Germany 1831–1933*, trad. Eric Matthews, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1984.

THOMPSON, Evan, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind.* Boston, Ma., Harvard University Press, 2007.

VARELA, Francisco, Evan THOMPSON y Eleanor ROSCH, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Ma., Massachusetts Institute of Technology Press, 1991.

— «Neurophenomenology, A Methodological Remedy for the Hard Problem», *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, 1996, n.º 4, pp. 330–349.

— Francisco y Jonathan Shear (Eds.), *The View from Within, First-Person Methodologies in the Study of Consciousness*, London, Imprint Academic, 1999.

WELTON, Donn, «Structure and Genesis IN Husserl's Phenomenology», en Elliston, Frederick y Peter McCormick (Eds.), *Husserl, Exposition and Appraisals*, Notre Dame/ London, University of Notre Dame Press, 1977, pp. 54–69.

ZAHAVI, Dan, *Husserl's Legacy, Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2017.

---

1 ORCID N.º 0000-0001-6634-4437.

2 Husserl no mienta un *corpus* acabado de saber, sino un «campo sistemático de trabajo» que, «a la manera de la ciencia genuina, (es) una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que (…) vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis.*»(HuaIX, 301 [82]).

3 Cabe destacar que tanto Dilthey, Bergson, Husserl,

Heidegger, Bachelard, como, más tarde, Merleau-Ponty y Foucault, no dejaron nunca de tener interés en las ciencias ni de reconocer las raíces naturales de la dimensión espiritual de la vida.

4 Si bien reconoció como uno de sus padres fundadores a Husserl, esta tradición —heredera del neo-kantismo de la Escuela de Baden y del neo-criticismo de Dilthey— se inspiró más del giro hermenéutico, existencial y crítico de Heidegger y sus sucesores.

5 Esta tradición siempre se mantuvo cerca de las ciencias naturales y formales: heredó el formalismo neokantiano de los grandes lógicos del siglo 19 e inicios del 20; más tarde, el neo-positivismo o empirismo lógico del Círculo de Viena, heredero del Círculo de Ernst Mach, combinó el formalismo logicista con exigencias empíricas; luego, desarrolló el análisis del lenguaje ordinario en contextos más pragmatistas y contextuales. Recientemente impulsa la filosofía de la mente, las ciencias cognitivas y las neurociencias.

6 Keller —historiadora de la ciencia, física, bióloga molecular y matemática de MIT— no conocía la obra de Husserl, quien en su *Crisis* de 1936 ya había descrito este paradigma como «fisicalista, objetivista, tecnicista» (Hua VI, §§8–13).

7 Ryckman (2005) ha considerado dicho período «el más importante 'cambio de paradigma' en la filosofía de la ciencia y la epistemología». Este autor conecta la obra de los sucesores de Einstein —HermannWeyl y Arthur Eddington— con la fenomenología trascendental de Husserl. *Cf.* tambiénKeller 1994; Fuchs 2007/2018; Maturana & Varela 1980, 1995; y Prigogine 1994, 1997, entre otros.

8 Los circuitos neuronales y «neuronas idealizadas» son representadas por elementos binarios paralelos a los circuitos lógicos. La cibernética se desarrolla desde 1940 con el trabajo de matemáticos, neurocientíficos, científicos sociales e ingenieros (como Norbert Wiener, John von Neumann, Gregory Bateson y Alan Turing), que investigan —en proyectos militares — los conceptos de retroalimentación, autorregulación,

autoorganización y patrones de organización. Otro de sus aspectos, como «teoría de la información,» es su distinción entre los códigos (señales o signos) con los que se trasmite la información, y el significado (denominado «entropía») transmitido incluso en presencia de distorsiones (ruidos), distinción que permitirá codificar y comprimir datos.

9 Hoy se identifican más de cien elementos químicos y 10 mil millones de neuronas en redes neuronales de 1000 billones de sinapsis, conectadas en todas las direcciones de modo no-lineal (Capra & Luisi2014, 95).

10 Este concepto no es original de Thompson en *Mind in Life* (2007, 75, 128, 159, 358), como parece desprenderse del último libro de Zahavi (2017, 164–165), sino de Humberto Maturana (*cf.* Maturana y Varela 1980).

11 Los científicos cognitivos tampoco reconocen el aporte de la Escuela de Franz Brentano, quien fue profesor de Freud, Meinong, Stumpf, Husserl, entre otros.

12 Tanto Francis Crick (1994, 3) como Roger Kornberg —premios Nóbel de Medicina (1962) y Química (2006) respectivamente, por estudiar la estructura molecular del ADN y el fenómeno de la «transcripción» (cómo el cuerpo lee y usa la información genética del ADN), reducen la conciencia a mecanismos neuronales. Aun cuando Kornberg admite que «la medicina moderna está basada en menos del 1% del conocimiento del cuerpo humano» (2018, 17), esto no lo limita en su «reduccionismo.»

13 *V.gr.* los «funcionalismos» definen los estados mentales como parte de un "sistema complejo de propiedades emergentes" —que "sobrevienen" ontofilogenéticamente a patrones neuronales no-lineales de organización funcional. Estos «monismos de aspecto dual» combinan el monismo ontológico con el dualismo de propiedades y funciones —físicas y mentales— que sobrevienen gracias a las interacciones de los cuerpos con el medio físico y social (cf. Quintanilla 2014, 30–41).

14 La «nonlinear dynamics», «complexity theory», o «dynamic systems theory», cuyas ramas son la «teoría del caos» y la «geometría fractal», es una herramienta «matemática» para

describir sistemas complejos no-lineales (Capra & Luisi 2014, 98–126). Sus ecuaciones no son fórmulas sino «patrones visuales» («atractores» en teoría del caos; «fractales» en geometría fractal). Poincaré adelantó algunas de estas ideas, pero recién desde 1970, con el desarrollo de poderosas computadoras, se consolida la matemática no-lineal y sus soluciones aritméticas (no analíticas), «ordenando» la descripción de «fenómenos caóticos» (Capra & Luisi 2014, 105–109).

15 Se puede apreciar el desarrollo de estas perspectivas en las revistas *Journal of Consciousness Studies*, *Phenomenology and Cognitive Science*(desde 2002),y en los múltiples trabajos de Gallagher, Zahavi, Depraz, Varela, Vermersch, Thompson, Fuchs, Desmidt, Durt, Tewes, entre otros.

16 Las dos nociones de esta perspectiva que se conectan con la fenomenología husserliana son la *autopoiesis* y la cognición (Capra & Luisi 2014, 137–138, 141–143).

17 «To the memory of Francisco Varela (1946-2001) who introduced us to each other and who inspired both of us with his systemic vision and spiritual orientation» (Capra & Luisi 2014, v).

18 En 1891 Husserl opina que las *Gestaltqualitäten* de Ehrenfels («Sobre las cualidades figurales», 1890) son similares a los «momentos figurales» al captar conjuntos (Hua XII, 210–211). Cree que quizás ambos han sido influenciados simultáneamente por E. Mach (*Contribución al análisis de las sensaciones*, 1886). Este concepto inspira el concepto husserliano de horizonte.

19 Para un análisis y comparación detallada sobre la fenomenología husserliana y la visión sistémica de la vida, *cf.* «Fenomenología y metafísica husserlianas ante un nuevo nuevo paradigma científico», en: *La racionalidad ampliada. Nuevos horizontes de la fenomenología y la hermenéutica* (2020).

20 La «naturalización de la fenomenología» ha sido entendida de diversas maneras (Zahavi 2017, 167; Petitot, Varela, Pachoud & Roy 1999, 46, 54, 16–17; Zahavi 2017, 163–164; Varela, Thompson, Rosch 1991, 9; Varela 1996, en

respuesta a Chalmers 1995; Thompson 2007, 358; Zahavi 2017, 165; Fuchs 2018, 49).

21 A raíz de una pregunta que Zahavi planteó a Varela en París el 2000 (2017, 164), refiriéndose al libro *Naturalizing Phenomenology* (Petitot, Pachoud, Roy & Varela 1999), este respondió que publicarían un segundo volumen titulado *Phenomenologizing Natural Science,* proyecto frustrado por su temprana muerte. Pronto se reconoce que la fenomenología aporta a las ciencias «una mirada desde dentro» necesaria (Varela & Shear 1999).

22 La «filosofía primera» que pre-delinea un «campo sistemático de trabajo» —una *Arbeitsphilosophie*— es la fenomenología trascendental, no la metafísica. Además, «metafísica» como «filosofía segunda», tiene varios sentidos en distintos lugares del «sistema,» allende los «límites» de la fenomenología trascendental, aunque asequibles desde ella.

23 *Cf.*, también, Hua VI, 321; Hua VII, 203;y Hua VIII, 3.

Historia de la recepción del pensamiento de Husserl en el mundo hispánico

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

1. INTRODUCCIÓN

Hablar de la recepción del pensamiento de Husserl en el mundo hispánico significa hablar de la manera como la fenomenología que él fundó y desarrolló fue comprendida y asimilada en ese mundo.1 Hay que tener presente la propia evolución de la fenomenología, y sobre todo el paso de la psicología descriptiva de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) —que en el marco realista de la actitud natural se propone la tarea de fundamentar la lógica en el sentido de una teoría de la ciencia y del conocimiento— a la fenomenología trascendental del Libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) —que quiere acreditarse, en el marco trascendental que ha puesto el mundo entre paréntesis, como «ciencia fundamental de la filosofía»—. También hay que tomar en cuenta la continua expansión posterior de la filosofía fenomenológica y su aspiración a erigirse en la guía de la renovación ética de la humanidad en medio de la crisis de las ciencias y de la cultura europeas (en *La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental*, de 1936). Si aquel primer paso, que es abismal, ha tendido a borrarse, este segundo paso, en cambio, que no significa más que el desenvolvimiento de las potencialidades de la fenomenología, ha tendido a exagerarse, al punto de no creer que fuese posible que Husserl, el intelectualista desentendido de la historia y de las preocupaciones vitales de la humanidad, adquiriera al fin rostro humano.

Conviene, por otro lado, distinguir dos etapas en esta historia, sin que deba verse entre ellas una división tajante. La primera va desde la asimilación de la fenomenología por José Ortega y Gasset a principios del siglo XX, hasta ya entrada la segunda mitad del mismo siglo, cuando empiezan a sentirse los efectos

de la publicación de la obra reunida de Husserl —buena parte de ella hasta entonces inédita— en la serie *Husserliana*, iniciada en 1950. Esta segunda etapa se gesta en los años cincuenta y sesenta, cobra un perfil definido en los ochenta, y llega con creciente pujanza hasta nuestros días.[2]

En la primera etapa, el entusiasmo que la fenomenología despierta, como filosofía capaz de superar definitivamente el positivismo y el idealismo subjetivista, logra colocarla como una tendencia filosófica predominante en las escuelas y universidades, primero de España, ya en los años treinta, y muy pronto también de los países hispánicos de América Latina, durante los años cuarenta y en casos hasta los cincuenta o parte de los sesenta. Sin embargo, dos importantes factores intrínsecos, internos al círculo fenomenológico, y no sólo propios del mundo hispánico, hicieron que la influencia de Husserl y su fenomenología perdiera fuerza y terminara cediendo ante las nuevas tendencias del positivismo lógico y la filosofía analítica, que en los años sesenta toman el dominio en la filosofía académica de habla hispana. El primer factor fue la limitación y las deficiencias en la comprensión de la fenomenología husserliana, la abundancia de tergiversaciones y deformaciones de toda índole y monta respecto de su naturaleza, sus métodos, sus fines y su programa de investigación; el segundo factor fue la pluralidad y la disgregación del movimiento fenomenológico mismo, es decir, el surgimiento de una variedad creciente de «fenomenologías» (de Heidegger, de Scheler, de Pfänder, de Reinach, de Ingarden, de Merleau-Ponty, de Sartre…) no bien armonizadas entre ellas y en ocasiones discrepantes en puntos capitales, junto con la convicción no justificada de que en todas ellas se trata siempre, en algún sentido, de la misma fenomenología.

El resultado histórico es que la fenomenología husserliana —obligada a llevar este apellido para distinguirse en medio de esa pluralidad ajena a su propósito medular— no pudo encarnar el afán científico que preconizaba, y que la lucha contra la filosofía literaria, ensayística, vinculada a todo tipo de herencias metafísicas o románticas, fuera asumida por una «filosofía

analítica» carente ella misma de radicalidad última, y no por la fenomenología.

Con todo, en la primera etapa de su recepción, y a pesar de la insatisfactoria comprensión que tenía de sí misma —y no sólo en el mundo hispánico—, la fenomenología logra algunos desarrollos originales y los pensadores afiliados a ella ponen las bases, por sus traducciones de obras de Husserl y por sus trabajos introductorios, o de exposición e interpretación, para la asimilación más informada y correcta, que es la propia de la segunda etapa. Pues, en efecto, aunque en esta segunda etapa no se han dado más que unos pocos desarrollos comparables en originalidad y en pretensiones a los de la primera, en ella es mucho mayor la solidez de la comprensión y de la interpretación de la obra y del pensamiento de Husserl, propiciada en buena medida por la publicación, que prosigue hasta nuestros días, de su copioso legado póstumo, con multitud de textos de extraordinario valor —apuntes de cursos, manuscritos de investigación, fragmentos y borradores de ensayos o libros que quedaron inéditos, etc.— que los autores iberoamericanos del primer momento no pudieron conocer; y propiciada también, en alguna medida, por el trabajo de traducción al español de obras fundamentales de Husserl, trabajo que, en medio de altibajos y con mucha lentitud, no ha cesado de hecho en ningún momento.

2. **LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL EN ESPAÑA**

José Ortega y Gasset (1883-1955) introdujo en España, como parte de su proyecto de europeización cultural, pero en un lugar particularmente destacado, a la fenomenología husserliana. Él mismo estudió muy pronto las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y el Libro primero de las *Ideas* (1913) y escribió los primeros textos dedicados a la fenomenología en el mundo hispánico: la conferencia «Sensación, construcción e intuición» y la reseña de la disertación doctoral de un discípulo de Husserl, «Sobre el concepto de sensación», ambos de 1913. La fenomenología es vista en ellos como un conocimiento intuitivo de necesidades esenciales capaz de superar el sensualismo empirista y el idealismo neokantiano. También se presentan en

ellos algunas de las formas cuestionables de comprender la fenomenología que se volverían típicas, y en particular cierta confusión de la reducción eidética y la reducción propiamente fenomenológica (o trascendental): las esencias que la fenomenología describe son las *vivencias*3 o los *fenómenos* que resultan de la puesta entre paréntesis fenomenológica de los actos, de sus objetos y a la postre de todo el mundo. También se enuncia ya en ellos la tesis, clave en la posición que Ortega adopta hacia la fenomenología de Husserl, de que esa conversión o reducción a *fenómeno* implica una pérdida de *valor ejecutivo* y una adquisición de *carácter virtual* —tesis que, al menos en este momento, no se expone como crítica a la fenomenología.

La cuestión de la relación, o incluso de la afiliación, de Ortega al programa de la fenomenología husserliana es una cuestión debatida. Desde mi punto de vista, tiene al menos dos caras: una se refiere a los motivos o elementos fenomenológicos que se hallan en los escritos de Ortega; la segunda es la de su peculiar adopción (o su peculiar rechazo) del esquema husserliano de una búsqueda radical de una primera verdad, su hallazgo en la evidencia del *cogito*, y la construcción sobre ella de una nueva filosofía.

En relación con la primera, no es difícil ver inspiraciones o, en casos, aportaciones fenomenológicas, en tesis y distinciones orteguianas, incluso en algunas de las más característicamente suyas. Ya en las celebradas *Meditaciones del Quijote* (1914) tenemos importantes ejemplos en la noción de *perspectiva* y en la distinción entre una dimensión de superficie y una de profundidad en lo perceptible, entre sensación/impresión/apariencia y profundidad/sentido/concepto, distinción fundamental para la comprensión histórico-cultural de España. Otro caso es el de la misma sentencia, santo y seña del pensamiento de Ortega, «Yo soy yo y mi circunstancia», que bien podría ser una acuñación propia de la noción husserliana (en *Ideas* I) de la vida del yo en el centro de su mundo circundante. Pero esta tesis tiene mucha más relación con la otra cara de la cuestión…

Tesis y distinciones de este tipo, real o presuntamente fenomenológico, se encuentran en los escritos de Ortega de todas las épocas, de modo que esta primera cara de la cuestión no puede resolverse en general, sino sólo caso a caso, y ello exige un conocimiento detallado de sus obras y una exposición crítica de los casos posibles. La afiliación de Ortega a la fenomenología ha sido defendida con énfasis en vista de algunas aportaciones decisivas.4 Pero en muchos de los casos parece posible ser de distinta opinión. Una simple comparación de los ceñidos análisis husserlianos con el holgado estilo de los ensayos orteguianos invita a una extremada prevención. No es remoto el riesgo de atribuirle a Ortega un ojo fenomenológico que se ha adquirido leyendo a Husserl.

La segunda cara de la cuestión apunta a temas de fondo y en ella ha intervenido, no siempre para clarificar las cosas, la propia opinión de Ortega. Estrictamente, esta segunda cara se desdobla a su vez en dos cuestiones. La primera es si la noción fundamental de «vida» o «nuestra vida», esa vida que es «el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias» (IX, 154), lo que en varios lugares expresa también con la imagen de las «parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *dii consentes*, los dioses unánimes» (IX, 158), eso, pues, que Ortega pone *en lugar de* la conciencia trascendental y sus correlatos noemáticos en la fenomenología husserliana, puede realmente ocupar el sitio de fundamento radical de una filosofía fenomenológica. También en este caso hay quienes lo han sostenido,5 y también en este caso es posible por lo menos matizar mucho una respuesta positiva.

La segunda cuestión tiene que ver con aquella pérdida de valor ejecutivo que según Ortega acarrea la reducción fenomenológica. Es la que él llama su «objeción liminar a la Fenomenología»,6 que dice que «suspender el carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*) de la conciencia, su *ponencialidad*, es extirparle lo más constitutivo de ella», y que la conciencia reflexiva no tiene «título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada» (IX, 1119). Ortega concluye

«*que no hay conciencia* como forma *primaria* de relación entre el llamado 'sujeto' y los llamados 'objetos'; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre; esto es, vivir humano» (IX, 1120). Por ello dice haber abandonado la Fenomenología «en el momento mismo de recibirla» (IX, 1119), en 1912. En otro texto de 1941 afirma que lo que Husserl llama «vivencias puras» «no tiene nada que ver —pese a su sabroso nombre— con la vida: es, en rigor, lo contrario de la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo 'razón vital'» (VI, 28).

Aunque hemos de dejar también esta cara de la cuestión abierta, parece obvio que una reintegración de Ortega a la fenomenología sólo puede hacerse contra sus propias y expresas convicciones.

Por encima de estas convicciones, Ortega realizó una inmensa labor de difusión del pensamiento de Husserl a través de la *Revista de Occidente*, tanto por los artículos dedicados a Husserl o a seguidores y expositores suyos en la revista,[7] como por las traducciones publicadas en la editorial de obras de Husserl o sobre Husserl o cercanas a su pensamiento. De ellas, hay que mencionar en primer lugar la traducción de Manuel García Morente y José Gaos de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* (1929), que fue la primera traducción de este libro a cualquier lengua.[8] Las interpretaciones y traducciones de la llamada (años más tarde) Escuela de Madrid determinaron hasta mediados del siglo XX la comprensión que se tuvo en toda Iberoamérica tanto de Husserl como de otras figuras de la fenomenología, principalmente Scheler y Heidegger.

La fenomenología, y ante todo la de Husserl, estuvo efectivamente en el centro de la atención y de las discusiones entre los pensadores de esta Escuela de Madrid. Pero ya varios años antes de que esta Escuela cobrara conciencia de sí misma,[9] la fenomenología tenía un lugar preponderante en las inquietudes filosóficas de uno de los principales discípulos de Ortega: Xavier Zubiri (1898-1983).

Fue Zubiri, más que Ortega, quien forjó «la forma modélica de comprender el pensamiento de Husserl que ha dominado en

el mundo hispanoparlante a lo largo del siglo XX».10 Lo hizo en el primer trabajo monográfico dedicado al pensamiento de Husserl en lengua española, su tesis doctoral titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, presentada a examen en 1921 y publicada en 1923. En la Universidad Católica de Lovaina había defendido en 1921 su memoria de licenciatura «El problema de la objetividad según Ed. Husserl I. La lógica pura», que puede considerarse una introducción a la tesis doctoral,11 y a su regreso a Madrid tenía ya fama de ser un conocedor de primera línea de la fenomenología.

Sin embargo, la fenomenología que Zubiri exponía en su tesis y que pasaba por ser husserliana, estaba ya cruzada, inconfesadamente, con la comprensión de la fenomenología que Max Scheler había expuesto en su gran contribución al primer número, de 1913, del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* cuyo brillante equipo editorial (Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Moritz Geiger, el mismo Scheler) encabezaba Husserl. En efecto, en la primera parte de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*),12 Scheler identifica los *fenómenos* de la fenomenología con las *esencias*, y a la «*intuición de esencias*» le «place llamarla» también «*intuición fenomenológica» o «experiencia fenomenológica»*.13 Como una esencia puede ser inmediatamente intuida (es *a priori*) prescindiendo de toda posición de realidad o irrealidad, «el ‘fenómeno’», en este sentido, «no tiene que ver lo más mínimo con ‘aparición’ (de algo real) o con ‘apariencia’».14

Escribe Zubiri en su memoria que esta intuición «fenomenológica» de esencias es la base de la reforma que han traído a la filosofía contemporánea las *Investigaciones lógicas*. En su tesis doctoral, el aislamiento del objeto de su realidad arroja la «esencia ideal», que es el fenómeno en sentido estricto, reducido «a las condiciones de su conciencia pura».15 Así, las dos reducciones de la fenomenología husserliana (la propiamente fenomenológica y la eidética) quedan efectivamente fundidas (por confusión o por indistinción voluntaria). Para Zubiri, esa operación permite «un nuevo giro

hacia el objetivismo», la «inversión de la inversión 'copernicana'» de Kant.16 La fenomenología, «objetivismo radical de las esencias», puede ser entonces «el saber filosófico por excelencia»,17 y la superación de la filosofía del siglo XIX, del positivismo, del subjetivismo, del psicologismo.

Hasta ahora, ni Ortega ni Zubiri han distinguido la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* y la de *Ideas* I, con su nueva especificación de la reducción fenomenológica como trascendental. Cuando Zubiri lo hace, en la lección que dedica a Husserl en *Cinco lecciones de filosofía* (1963), a su aceptable exposición en la que la filosofía fenomenológica se hace consistir en «la reconstitución evidencial de lo que soy como *ego*, y de lo que es el mundo de este *ego*»,18 le sigue pesando, como rémora del pasado, la inicial indistinción de las reducciones: «Esta reconstitución —escribe Zubiri— es la suprema vivencia. Por esto la filosofía es para Husserl vida trascendental o esencial».19 La conciencia de la fenomenología es entendida, como ya en la memoria de licenciatura, como esencia de la esencia,20 como virtualidad de virtualidades. Por ello esta lección pertenece aún a la primera etapa de la recepción del pensamiento de Husserl, aun hallándose, por su consideración más integral de Husserl, en el umbral de la segunda. Zubiri, en todo caso, prefirió desarrollar, más allá del «idealismo» fenomenológico, una visión «metafísica-noológica» más original, más realista, no fundada en ninguna reducción, sino en la intelección primordial sentiente de lo real. Parece haber aquí, como en el caso de Ortega, una efectiva subversión de la fenomenología.21

La comprensión scheleriana-zubiriana de la fenomenología de Husserl se impuso en España —y luego en el mundo hispánico en general— como la comprensión ortodoxa, prácticamente sin oposición, hasta ya pasada la mitad del siglo (y en algunos medios hasta nuestros mismos días).22 Fueron instrumentos de la divulgación de esta comprensión la sección dedicada a «La fenomenología de Edmund Husserl» en la *Historia de la filosofía* (1941) de Julian Marías, y las entradas «Fenomenología» y «Husserl» del *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora,

desde su edición de 1944 (y, lamento decirlo, hasta la nueva edición de 1994). En ambos casos la influencia de Zubiri es reconocida y notoria. Con todo, el consenso no fue ni ha sido nunca unánime, como ahora se dirá.

José Gaos (1900-1969) recibió en la Universidad Central de Madrid las primeras enseñanzas fenomenológicas de Zubiri; por él supo que «la fenomenología de Husserl era *la* filosofía».23 Podemos suponer que también aprendió de Zubiri (en la década de los veinte) su idea de la fenomenología. Sin embargo, en 1930 expone ya una noción más acorde con la «fenomenología de Husserl». Ésta es «la ciencia eidética descriptiva de los fenómenos puros que integran la conciencia pura», y estos fenómenos no se confunden con esencias.24 Tiene además conciencia de la «evolución ideológica» por la que ha pasado Husserl (*OC* I, 135), y reconoce la diferencia entre «las reducciones fenomenológicas» y la eidética (*OC* I, 175). Sabe que la expansión de la fenomenología en la filosofía contemporánea se ha debido sobre todo al descubrimiento del *a priori* material (del conocimiento esencial o eidético) y a su desarrollo como mera «investigación de las esencias materiales con arreglo al método eidético» (*OC* I, 178). Pero a esta «fenomenología eidética» (las comillas son de Gaos)la llamará después «ablata», recortada del resto de la fenomenología, esto es, de la dedicación a su objeto propio de estudio: la conciencia trascendental. Esta ablación, y la aneja consideración de la fenomenología trascendental —que llama, con el término de Teodoro Celms, «espiritualismo metafísico monadológico»—25 como una posición «insostenible» propia de Husserl, Gaos la denuncia en la *Introducción a la filosofía* de A. Müller y en el pasaje «dedicado a la fenomenología como método en la reciente y excelente *Historia de la filosofía* de J. Marías».26 Por esta denuncia, que apunta a una visión integral de la fenomenología, Gaos pudo haber significado una transición a la segunda etapa de la recepción de Husserl en el mundo hispánico. Pero su abrupta salida de España en 1938 vino a representar el inicio de un tiempo de semisilencio fenomenológico que sólo empezó a romperse en la segunda

mitad del siglo XX, en lucha con nuevas tendencias filosóficas.

He dicho semisilencio porque en él se produjeron algunos interesantes brotes más o menos laterales. Es el caso de Leopoldo-Eulogio Palacios (1912-1981), quien en sus cursos de los años cuarenta y cincuenta enseñaba el paralelismo entre la crítica al psicologismo de Husserl en las *Investigaciones lógicas* y la crítica de Juan de Santo Tomás a Francisco Suárez, ambas en defensa de la idealidad de los objetos de la lógica. Fuera de algún ensayo de interés fenomenológico,27 Palacios siguió otros derroteros intelectuales; pero su peculiar acercamiento del pensamiento de Husserl a la escolástica se prolongó en las obras de Antonio Millán Puelles (1921-2005),28 quien decidió su vocación filosófica gracias al estudio de las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

En los años sesenta, fue importante el impulso que Sergio Rábade Romeo (1925-2018) dio a la fenomenología en español a través de sus obras de gnoseología29 y a través de su magisterio. Entre sus estudiantes y colaboradores cercanos se cuentan José Luis Arce30 y Javier San Martín, a quien me referiré en un momento. Estudiaron con Rábade también Raúl Velozo Farías, de Chile, y Alcira Bonilla, de Argentina.31

Destaca también en esta época Fernando Montero Moliner (1922-1995), de la Universidad de Valencia, quien desarrolló una «fenomenología lingüística» que pretende vincular a la fenomenología con la filosofía analítica del lenguaje ordinario32 y entender el lenguaje como el fenómeno original de la presencia humana en el mundo. En su última obra, *Retorno a la fenomenología* (1987), abogó por un retorno a la fenomenología entendida como develamiento de «fenómenos originarios». Es discípula suya Karina Pilar Trilles.

José Adolfo Arias Muñoz e Isidro Gómez Romero elaboraron en 1983 la primera bibliografía de fenomenología en español de que tengamos noticia.33 Arias Muñoz presidió también un efímero Centro Español de Investigaciones Fenomenológicas(CEIF) que en el mismo año organizó en Madrid un I Congreso Nacional de Fenomenología, y publicó un libro de divulgación, *La radicalidad de la fenomenología*

husserliana (1982). Más densidad y alcance tiene el libro de Isidro Gómez Romero, *Husserl y la crisis de la razón* (1987), que prologó Millán Puelles.

Uno de los mayores conocedores en el mundo hispánico de la fenomenología husserliana es Miguel García-Baró (1953-). Además de sus estudios propiamente husserlianos, entre los que destaca su interpretación de los fundamentos teóricos de *Investigaciones lógicas*,34 ha desarrollado una originalísima exploración en torno a la idea de la filosofía primera, el sentido existencial de la filosofía, sus «orígenes líricos» y su génesis en los «acontecimientos» decisivos (despertar a la mortalidad, descubrimiento del mal, de la alteridad, apertura al Absoluto). La fenomenología es llevada, o podría serlo, a una «futura filosofía de la religión».35 García-Baró ha iniciado también la publicación de una historia de la filosofía que conecta con esta perspectiva.36

García-Baró ha formado a varias generaciones de estudiantes. Se cuentan entre sus discípulos Agustín Serrano de Haro, Pilar Fernández Beites, Mariano Crespo, Manuel Abella, Andrés Simón Lorda.37 Todos ellos han hecho aportaciones valiosas para el estudio y la prolongación de la fenomenología husserliana.38

En 1988 se fundó la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE), que ha hecho una gran labor de promoción de la fenomenología en España, con cursos, congresos, publicaciones regulares e intensas relaciones internacionales.39 Han presidido la SEFE Javier San Martín, César Moreno Márquez, Agustín Serrano de Haro y Carmen López Sáenz (presidente a la fecha). Después de Fernando Montero, San Martín se ha mantenido como Presidente Honorífico.

San Martín (1946-) tiene reconocida competencia en tres campos principales: la fenomenología de Husserl en sus aspectos metodológicos e históricos,40 la antropología filosófica en su vinculación con la fenomenología y en su vertiente como teoría de la cultura,41 y el pensamiento y la obra de Ortega y Gasset, con el propósito de integrarlos al campo de la fenomenología.42 San Martín ha tenido un amplio discipulado, en el que hay que

contar a Pablo Hermida, Tomás Domingo Moratalla, Luisa Paz, José Manuel Chillón, Rafael Lorenzo Alquézar. También ha trabajado cerca de él Jesús M. Díaz Álvarez, autor de una valiosa tesis sobre la dedicación de Husserl a la historia.43 César Moreno (1961-), que estudió la intersubjetividad y la comunicación desde la fenomenología husserliana, ha intentado también llevar la fenomenología —no siempre husserliana— al campo de la cultura contemporánea.44

Agustín Serrano de Haro (1960-), a quien ya mencionamos como discípulo de García-Baró, ha hecho una notable labor como expositor, investigador e historiador de la fenomenología husserliana. Desde hace unos años dirige una investigación colectiva sobre los temas del cuerpo y la experiencia del dolor, y ahora prepara un libro con los resultados de sus análisis de corte netamente husserliano sobre esta experiencia.45 Su trabajo como historiador y como expositor está plasmado en *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl* (2016).46

Otros autores pueden incluirse en la más y mejor informada segunda etapa de la recepción de Husserl en España. José María García Gómez-Heras (1935-), en la Universidad de Salamanca, ha tratado fenomenológicamente problemas éticos del actual «mundo de la vida».47 También ha tomado la ética como tema principal Urbano Ferrer (1948-), en la Universidad de Murcia.48 Javier Lerín Riera (1964-) es quizá el primer historiador de la fenomenología en España.49 Es destacable la labor de Francesc Pereña Blasi (1947-) como docente en la Universidad de Barcelona y como cabeza del Grupo de Estudios Fenomenológicos, fundado en 1998 como sección de la Sociedad Catalana de Filosofía.50 En Cataluña han escrito también sobre Husserl, algo lateralmente, Josep Maria Bechy Josep Maria Esquirol.51 Ha hecho trabajos originales y de un raro rigor José Ruiz Fernández, en la Universidad Complutense.52 Se ha afiliado en España a la peculiar deriva que tuvo la fenomenología de Husserl en el belga Marc Richir (1943-2015) un grupo de estudiosos de varias generaciones que tienen como foro la revista *Eikasia*:53 Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (1930-),54 Luis Álvarez Falcón, Pablo Posada Varela.

3. **LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL EN LATINOAMÉRICA**

Atendiendo ahora a la primera época de la recepción de la fenomenología husserliana en el ámbito hispanoamericano, hay que apuntar la influencia de las tres visitas de Ortega a Argentina (en 1916, 1928 y 1939) en la introducción de la fenomenología en este país. En sus conferencias de 1916 se encuentran ya la metáfora de los *dii consentes* y la tesis de la imposibilidad de la reflexión sobre la vida ejecutiva o «actual», más tarde objeción contra la fenomenología misma.55

Influido por Husserl, Scheler y Hartmann, Francisco Romero (1891-1962) desarrolló una «teoría del hombre» (*Teoría del hombre*, 1952) en que enfatiza la trascendencia como rasgo esencial de la realidad que en el hombre alcanza la intencionalidad, y en una fase superior la cultura, en la que se entrelazan la naturaleza y el espíritu. Carlos Cossio (1903-1987) aplica la fenomenología husserliana al derecho, entendiéndolo en función de la conducta intersubjetiva y la libertad humanas.56 Carlos Astrada (1894-1970), basándose en Heidegger, ve en el juego la esencia metafísica del hombre; más tarde toma en cuenta también la fenomenología de Husserl para criticar desde la «razón dialéctica» a Hegel, a Nietzsche y a Marx.57 Luis Juan Guerrero (1896-1956) elaboró una estética «operatoria» con rasgos fenomenológicos y acogió en su ética axiológica preocupaciones de corte «existencialista». Como en otros países latinoamericanos, mediado el siglo se acentuó en Argentina el predominio del existencialismo sobre la fenomenología: ya en autores de la llamada Generación del 25 (Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone, Ángel Vasallo), ya desde el tomismo (Juan Ramón Sepich, Octavio N. Derisi, Ismael Quiles, Raúl Echauri). También rozan el pensamiento de Husserl Aníbal Sánchez Reulet, Emilio Estiú, Juan Adolfo Vázquez.

En el umbral de la segunda etapa de la recepción de Husserl en Argentina, Adolfo P. Carpio (1923-1996) expone a Husserl con cierto detalle en su introducción histórica a la filosofía *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática* (1971).58 Algo más lo aprovecha Eugenio Pucciarelli (1907-1995), que había recibido la influencia de Romero, en su

teoría de la jerarquización del tiempo, la pluralidad de temporalidades y la estratificación de la realidad humana. Jacobo Kogan (1911-1992), lituano naturalizado argentino, reflexionó desde la fenomenología sobre la experiencia artística y publicó un pequeño libro de divulgación (*Husserl*, 1967) con fragmentos de obras de Husserl.

Abre decididamente esta segunda etapa, la de un conocimiento de Husserl sin confusiones o adherencias deformantes, Antonio Aguirre (1927-2015), quien, establecido en Alemania, logra una sólida comprensión de la fenomenología husserliana en contacto con la investigación más avanzada.59

En suelo argentino, los estudios husserlianos se consolidan con el discípulo de Pucciarelli Roberto J. Walton (1942-) y en el círculo formado en torno a su cátedra y a los Encuentros Nacionales de Fenomenología y Hermenéutica que organiza anualmente desde 1985.60 Preside también desde su fundación en 1992 la Sociedad Argentina de Fenomenología y Hermenéutica, y dirigió entre 1985 y 2007 la revista *Escritos de Filosofía* (fundada en 1978 por Pucciarelli), importante órgano de difusión e investigación fenomenológicas. Walton es en el mundo hispánico uno de los conocedores e intérpretes más autorizados del pensamiento y la obra de Husserl, así como del movimiento fenomenológico en el sentido más amplio, y ha desarrollado una investigación rigurosa, acaso ya exhaustiva, de la noción de horizonte (u horizonticidad) y sus funciones en la fenomenología.61

De una generación anterior, pero muy allegada al círculo de Walton, fue Julia Valentina Iribarne (1929–2014), esmerada estudiosa del pensamiento de Husserl en los campos de la intersubjetividad y la ética,62 y aficionada a extraer sentido fenomenológico de la literatura.63 Ha colaborado en proyectos de investigación de Walton sobre fenomenología trascendental Alcira B. Bonilla (1944-), a quien ya mencionamos como discípula de Sergio Rábade.64 Entre los discípulos de Walton se ha destacado el acucioso investigador Luis Román Rabanaque (1962-), editor desde 2013 de *Escritos de Filosofía–Segunda serie*.65 Son destacables la investigación doctoral de Daniel

Omar Stchigel sobre el nóema66 y el intenso trabajo histórico y teórico de Hernán Inverso.67 De esta misma cantera de Walton han salido todos, o casi todos, los estudiosos que se reúnen periódicamente desde 2011 como grupo de estudio bajo el rubro de *Grupo Husserl,* coordinados por Verónica Kretschel y Andrés Osswald:68 Azul Katz, Celia Cabrera, Micaela Szeftel.

Impulsa también el estudio de Husserl, pero no en forma exclusiva, el Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe–Paraná, creado en 2003, que ha organizado doce ediciones de las Jornadas Nacionales de Fenomenología y Hermenéutica, además de otras actividades académicas y un programa de publicaciones.69 Encabeza este Círculo Aníbal Fornari con apoyo de Luis Niel70 y Patricio Perkins,71 ambos investigadores de primera línea de la fenomenología husserliana en distintas vertientes.

Menos centrados en Husserl son el Grupo de Psicología y Psiquiatría Fenomenológica, surgido en 1991 de la cátedra de esa disciplina en la Universidad de Buenos Aires, coordinado por María Lucrecia Rovaletti, al principio con María Luisa Pfeiffer,72 y el Grupo de Investigación en Fenomenología y Etnometodología fundado en 2000 en la Facultad de Ciencias Sociales de la misma Universidad.

El uruguayo Juan Llambías de Azevedo (1907-1972), estudioso de Scheler y Heidegger, expuso también ocasionalmente a Husserl.73

Las primeras enseñanzas de fenomenología husserliana que impartió en México Adalberto García de Mendoza (1900–1963) a la vuelta de un viaje de estudios por Alemania entre 1927 y 1933, tuvieron una repercusión muy escasa.74 Fue Antonio Caso (1883-1946) quien introdujo la fenomenología en un plano más profesional, y difundió su intuicionismo y su objetivismo de las esencias como arma contra el positivismo y el subjetivismo kantiano.75

Los filósofos españoles exiliados en México hacia el final de la guerra civil española contribuyeron a una comprensión más autorizada de la fenomenología en este país. Los cursos y ensayos de José Gaos —además de su labor como traductor, que

prosiguió en México— determinaron la manera como allí la fenomenología se entendió y se hizo durante décadas.76 Esta manera, sin embargo, no respondía a la fenomenología trascendental husserliana, sino a una versión del método fenomenológico muy semejante a la que él había calificado, según antes vimos, como fenomenología «ablata», es decir, como «fenomenología eidética» separada de su ocupación con la conciencia. Ésta era la «fenomenología» (o las varias «fenomenologías») que el mismo Gaos desarrolló por lo menos desde su llegada a México77 en el marco de la «filosofía de la filosofía» que llevó a culminación en *De la filosofía* (1962) y *Del hombre* (1970).

El catalán Joaquín Xirau (1895-1946) estudió en Madrid antes de la Guerra y publicó en España *El sentido de la verdad* (1927), en el que expone la versión «modélica» de la fenomenología de Husserl como «ciencia puramente descriptiva de los fenómenos de conciencia, considerados como puras esencias»,78 como defensa contra el relativismo y el subjetivismo. Su *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología* (1941), escrita en México y publicada en Argentina, es la primera exposición pretendidamente «de conjunto» de la fenomenología de Husserl en español,79 y ya se apega, salvo algunas imprecisiones, a la concepción de Husserl. En su anterior ensayo *Amor y mundo* (1940), uno de los más interesantes de la literatura fenomenológica en lengua española en su primera etapa, se encuentra también uno de los malentendidos más comunes acerca de la fenomenología husserliana: considerar la subjetividad trascendental como una subjetividad puramente intelectual, carente de afectividad.80

También de origen catalán, nacionalizado mexicano como Gaos, Eduardo Nicol (1907-1990) rechaza, por su infidelidad a la fenomenología, las dos reducciones del idealismo fenomenológico-trascendental, y propone la restauración de un «método fenomenológico» cuya regla primera consiste en «atenerse a lo dado». Con este método elabora su *Metafísica de la expresión* (1957) y una vasta obra.

Eduardo García Máynez (1908-1993) desarrolló la lógica y la

ontología formal del Derecho siguiendo ideas de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y también de Hartmann y Pfänder. El desarrollo más original de la fenomenología (y del existencialismo) en México es la llamada «Filosofía de lo mexicano» en el grupo autodenominado «Hiperión» a mediados de siglo. En la brecha abierta por *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos (1897-1959), este grupo de escritores y filósofos, algunos de ellos discípulos de Gaos, ahondan sus reflexiones sobre el carácter del mexicano. Destacan *La fenomenología del relajo* (1966) de Jorge Portilla (1919-1963), y *Análisis del ser del mexicano* (1952), de Emilio Uranga (1921-1988). También perteneció al Hiperión Luis Villoro (1922-2014), con cuyos *Estudios sobre Husserl* (1975) llega a su madurez la comprensión de Husserl en México. Villoro expone, discute y critica diferentes aspectos del pensamiento de Husserl sobre la base de un estudio que ya comprende textos póstumos contenidos en la colección *Husserliana*. Con Villoro queda franco el paso a la segunda etapa de la recepción de Husserl en México; pero él mismo, fuera de ciertos aprovechamientos en sus obras,81 y principalmente debido a su rechazo de la reducción trascendental, dejó la fenomenología y abrazó la filosofía analítica.82

Los diversos proyectos y la docencia de Antonio Zirión (1950-) han logrado cierto resurgimiento del interés por la fenomenología husserliana en México.83 Este resurgimiento se ha consolidado y expandido en los últimos años gracias a las actividades de quienes han sido estudiantes suyos: en 2009, Ignacio Quepons, Marcela Venebra, Esteban Marín y Sergio Pérez Gatica abrieron el Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental, que trabaja en el Instituto de Investigaciones Filosóficas hasta el día de hoy, y en 2014 fundaron el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, con una serie propia de libros y, desde 2016, con la revista electrónica *Acta Mexicana de Fenomenología*, que ha publicado ya cinco números anuales. Por iniciativa de Zirión —o del Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana, nombre con el que abraza desde

2007 sus distintos proyectos husserlianos— se llevan a cabo en México desde 2010 unos Coloquios de Fenomenología «Retos y perspectivas actuales», itinerantes y sin periodicidad fija.84 Cerca de todo este grupo han estado María Dolores Illescas85 y el estudioso de Edith Stein Eduardo González Di Pierro.86

La fenomenología llega a Colombia en los años cuarenta, con los trabajos del filósofo del derecho Luis Eduardo Nieto Arteta (1913-1956), que aprendió de Husserl leyendo a Joaquín Xirau. Nieto Arteta estudia la «conexión de la fenomenología y la teoría pura del derecho» (Kelsen), e intenta precisar la esencia de la lógica jurídica y sus relaciones con la «ontología de la experiencia jurídica». Luego estudia, en los cincuenta, la relación de Husserl con Heidegger.87 El también filósofo del derecho Rafael Carrillo Lúquez (1907-1996), buscó la esencia del derecho sobre la base de una filosofía de la existencia personal.88 En *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (1970), Danilo Cruz Vélez (1920-2008) discute el ideal husserliano de su título, y se muestra favorable a la superación heideggeriana de la metafísica de la subjetividad de la que aún pecaría Husserl. Daniel Herrera Restrepo (1930-2017), el primer estudioso colombiano dedicado profesionalmente a la fenomenología husserliana, llevó a cabo una notable obra de divulgación, docencia e investigación en torno a esta disciplina.89 Bastante ya con Cruz Vélez, pero sobre todo con Herrera, se hace posible en Colombia el estudio del pensamiento de Husserl sin tergiversaciones serias, por lo que su recepción transita a su segunda etapa. Ésta está ya en plena marcha en Guillermo Hoyos Vásquez (1935-2013), quien estudió en los años sesenta en la Universidad de Colonia y fue allí discípulo de Ludwig Landgrebe, el asistente de Husserl. En un inicio investiga la intencionalidad como responsabilidad y la teleología de la intencionalidad en Husserl; más tarde intenta definir una posición entre la fenomenología husserliana y la teoría de Habermas de la acción comunicativa.90

Al lado de Hoyos Vásquez, su maestro, y luego después de Hoyos, Germán Vargas Guillén (1959-) ha hecho una encomiable y activísima tarea de enseñanza, promocióny

divulgación de la fenomenología husserliana en Colombia desde la Universidad Pedagógica Nacional. Vargas ha sido uno de los principales impulsores del *Anuario Colombiano de Fenomenología*, fundado en 2007 y dirigido por Pedro Juan Aristizábal; en la edición interinstitucional del *Anuario*, que ha llegado a su número XI (2019) y que reúne la mejor producción de textos fenomenológicos de Colombia (y muchos de colaboradores extranjeros), participan (o han participado) también Daniel Herrera Restrepo, Luz Gloria Cárdenas, Juan Manuel Cuartas Restrepo, Guillermo Pérez La Rotta, Sonia Cristina Gamboa, Julián Serna Arango, Carlos Arturo Bedoya, Carlos Enrique Restrepo, Juan Carlos Aguirre García, Julio César Vargas Bejarano —algunos de los cuales merecerían una mención aparte que la falta de espacio impide darles. Pero antes de dejar a Colombia sí debe mencionarse la reciente colección de libros Fenomenología y Hermenéutica, abierta por Germán Vargas en 2015 en la editorial Aula de Humanidades.[91]

En Perú, la fenomenología ingresó en su versión heideggeriana en el que fue uno de los primeros trabajos en español acerca de Heidegger: *La ontología fundamental de Heidegger* (1939) de Alberto Wagner de Reyna (1915-2006) (con prólogo de Francisco Romero), quien, sin embargo, conoció también a Husserl y se esforzó en forjar un existencialismo cristiano, preocupado también por el ser y el pensar iberoamericanos. Una visión algo más completa de la fenomenología la vino a dar *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941), de Francisco Miró Quesada (1918-2019), escrito al inicio de una larga carrera que siguió después el derrotero de la filosofía analítica. Augusto Salazar Bondy (1925-1974) considera seriamente a Husserl en su investigación doctoral sobre el ser ideal que publicó como *Irrealidad e idealidad* (1958). De autores o temas de fenomenología o filosofía existencial se ocuparon también Honorio Delgado, Óscar Miró Quesada, Carlos Cueto Fernandini, José Russo Delgado, Nelly Festini, Juan B. Ferro, Alejandro Lora Risco, Beatriz Benoit, David Sobrevilla.

La segunda etapa de la recepción del pensamiento de Husserl,

con lo que ella significa de estudio minucioso de las fuentes y de conciencia del programa integral de la fenomenología, se ha dispuesto por completo en Perú alrededor de Rosemary Rizo-Patrón (1948-), quien ha logrado la estabilización e institucionalización de los estudios de fenomenología (general, pero en su propia investigación preponderantemente husserliana) en su país desde fines del siglo pasado hasta los días que corren. Escribió inicialmente sobre «La filosofía de Husserl en el Perú»92 y coordinó la compilación *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1992). Fundó con otros colegas el Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica en 2004, que desde entonces celebra unas Jornadas Anuales de Fenomenología y Hermenéutica. Recientemente ha reunido y publicado su intensa investigación de muchos años en tres libros.93 Como colaboradora eficaz de Rizo-Patrón y como investigadora de Husserl y de Scheler ha trabajado Mariana Chu, en últimas fechas en la traducción del curso de *Introducción a la ética* de 1920 y 1924 de Husserl.

Representaron en Cuba a la fenomenología (y la filosofía existencial) Jorge Mañach Robato (1898-1961), autor de *Indagación del choteo* (1928), y sobre todo Humberto Piñera Llera (1911-2005), que escribió *Filosofía de la vida y filosofía existencial* (1952) y como director de la *Revista Cubana de Filosofía* encauzó desde 1946 el interés en su país por la axiología, la fenomenología de Husserl y otras corrientes cercanas.

En Costa Rica la fenomenología de Husserl tuvo presencia a mediados del siglo pasado gracias al español Constantino Láscaris (1923-1979);94 pero un auténtico interés sólo surge en el siglo que corre, ya en la segunda etapa de recepción, en un grupo de estudiosos que fundan en 2018 el Círculo Costarricense de Fenomenología desde el cual promueven distintas actividades y proyectos. El Círculo está dirigido por Jethro Masís.

En Venezuela, Ernesto Mayz Vallenilla (1925-2015) escribió, en un primer momento de su carrera, exposiciones de la fenomenología husserliana (*Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl,*

1956) y de la ontología del conocimiento en Heidegger (*Ontología del conocimiento*, 1960), con un nivel de información y penetración que era ya el propio de la segunda etapa de recepción. Mayz cambió después esa línea por la cuestión de la técnica y el cambio de paradigma que ha traído consigo la revolución «meta-técnica».95 Federico Riu (1925-1985) expuso en *Ontología del siglo XX* (1966) las ontologías de Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre. El filósofo español Juan Nuño (1927-1995), voluntariamente transterrado a Venezuela, incluyó en su polifacética obra estudios acerca de pensadores del movimiento fenomenológico (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Abbagnano). Alberto Rosales (1931-) ha desplegado una importante actividad como estudioso de Heidegger y promotor de la discusión crítica de su pensamiento.96

En Chile ha destacado Félix Schwartzmann (1913-2014), quien incluye ideas de Husserl en el estudio del fenómeno de la expresión, la comunicación y las relaciones interhumanas que hace en *Teoría de la expresión* (1967). Ya en 1960, el teórico de la literatura Félix Martínez Bonati(1929-) había publicado *La estructura de la obra literaria* (con influencia de Roman Ingarden) y *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*. La docencia (y las traducciones) de Raúl Velozo Farías (1935-), que se doctoró con Sergio Rábade en Madrid en 1980, mantuvieron también vivo el estudio de la fenomenología de Husserl en Chile. Tuvo un papel similar Carla Cordua (1925-);97 más tarde, Luis Flores Hernández (1944-) ha hecho meritorios trabajos sobre lenguaje, significación y corporalidad en perspectiva husserliana.

Apenas en 2018, un grupo de jóvenes académicos y estudiantes de doctorado —María Celeste Vecino, Pablo Guíñez, Cristián Martínez Bravo entre otros— fundaron la Asociación Chilena de Fenomenología, que se propone trabajar en la promoción de la investigación en fenomenología en Chile y en Latinoamérica. Otro grupo en la Universidad de la Frontera (Temuco), encabezado por Patricio Mena y Felipe Johnson, está desarrollando trabajos fenomenológicos (y husserlianos) de muy buen nivel.

En las últimas décadas el sacerdote italiano Antonio Gallo (1925-) ha llevado a cabo en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala una labor pedagógica de muy alto valor basada en la fenomenología,[98] labor que además ha tenido excepcionales repercusiones, como la aportación teórica de esa Universidad a la discusión durante el proceso de negociación de la paz entre el gobierno guatemalteco y la guerrilla en los años noventa, así como las reflexiones fenomenológicas sobre danza y creatividad artística que se desarrollan en el Centro de Danza e Investigación del Movimiento fundado en 2000 por Sabrina Castillo-Gallusser en la misma Universidad.[99]

Por iniciativa de Rosemary Rizo-Patrón, Guillermo Hoyos Vásquez, Roberto Walton y Antonio Zirión, en 1999 se fundó en Puebla (México) el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), que tiene como fines armonizar la investigación, estimular la colaboración y el intercambio de comunicaciones y promover el trabajo conjunto en la región. En 2019 el Círculo, que al presente cuenta con 362 miembros de 27 países (incluyendo miembros asociados de países no latinoamericanos), celebró su aniversario número 20 en el VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología en la misma ciudad de Puebla. Los Coloquios anteriores tuvieron lugar, el I en Puebla (el año de la fundación), el II en Bogotá (2002), el III en Lima (2004), el IV en Bogotá (2007), el V en Morelia, México (2009), el VI en Santiago de Chile (2012), y el VII en Buenos Aires (2016). Además de los Coloquios Latinoamericanos, el Círculo publica desde 2003 un órgano editorial, el *Acta fenomenológica latinoamericana,* que acaba de dar a luz su número VI, y desarrolla varios proyectos colectivos. Es innegable que CLAFEN ha estimulado la creación de agrupaciones locales, como las mencionadas en el recorrido anterior, y ha fomentado la comunicación con académicos y asociaciones de otros países y regiones (en primer lugar con la Sociedad Española de Fenomenología). CLAFEN es hoy una sólida plataforma para el desarrollo de la fenomenología en el nuevo siglo y para su inserción en la vida filosófica y cultural de la región.[100]

4. **REFERENCIAS**

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica. URL: actamexicanadefenomenologia.org (4 números desde 2016).

Acta Fenomenológica Latinoamericana. URL: *clafen.org/acta-vol-i/* (6 volúmenes desde 2003).

ABELLA, Manuel, *Franz Brentano. Unidad de conciencia y conciencia del tiempo*, Morelia, *jitanjáfora* Morelia Editorial (Serie Fenomenología, 8), 2009.

AGUIRRE, Antonio, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1970.

— *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

ARCE, José Luis, *Hombre, conocimiento y sociedad*, Barcelona, PPU, 1988.

ARIAS MUÑOZ, José Adolfo, y GÓMEZ ROMERO, Isidro, «Materiales para una historia de la fenomenología en España. Avance bibliográfico sobre Husserl en español», *Fragua*, 23-24, Madrid, 1983.

ARIAS MUÑOZ, José Adolfo, *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, Madrid, Fragua, 1982.

ASTRADA, Carlos, *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933.

— *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Universidad Nacional, 1936.

— *El juego metafísico*, Buenos Aires, El Ateneo, 1942.

— *Ser, Humanismo, «Existencialismo»*, Buenos Aires, Kairos, 1949.

— *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Devenir, 1963.

— *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.

— «El problema epistemológico en la filosofía actual»,

Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, Año 14, 5-6, 1927, pp. 3-39.

BARBARAS, Renaud, *Metafísica del sentimiento*, Trad. Vélez López, G. D., Bogotá, Editorial Aula de Humanidades (Fenomenología y Hermenéutica), 2019.

BARRIENTOS Rodríguez, John D., «Apéndice bibliográfico de Miguel García-Baró», en Serrano de Haro, Agustín, Belmonte García, Olga, García Norro, Juan José, Ortega Rodríguez, Iván, y Barrientos Rodríguez, John D. (coordinadores), *El deber gozoso de filosofar. Homenaje a Miguel García-Baró*, Salamanca, Sígueme, 2018, pp. 505-526.

BECH, Josep Maria, *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2001.

BONILLA, Alcira B., *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Prólogo de Sergio Rábade Romeo, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1987.

— *Husserl y la crisis de la razón*, Buenos Aires, Fades Ediciones, 1985.

BRENTANO, Franz, *Psicología desde el punto de vista empírico*, Trad. parcial de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1926.

CABRERA Maciá, Manuel, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, México, UNAM, 1979.

CARPIO, Adolfo P., *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*, Buenos Aires, Glauco, 1971.

CARRILLO LÚQUEZ, Rafael, «Filosofía del Derecho como filosofía de la persona», *Revista Trimestral de Cultura Moderna*, Universidad Nacional de Colombia, I–III, No. 3(1945), pp. 9-34; IV y V, No. 4(1945), pp. 25-46; VI–VII, No. 5(1946), pp. 21-39.

— *Ambiente axiológico en la Teoría Pura del Derecho*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1947.

CASO, Antonio, *El acto ideatorio (Las esencias y los valores*), México, Librería de Porrúa Hnos. y Cía., 1934.

— *La filosofía de Husserl*, México, Imprenta Mundial, 1934.

— *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, México, Centro de Estudios Filosóficos (UNAM), 1941.
— *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, México, Editorial Porrúa, 1946.
CASTILLO-GALLUSSER, Sabrina y SALAZAR D., Oswaldo, «Danza con Husserl», *Abrapalabra* (Universidad Rafael Landívar), No. 39 (2006), pp. 97-130.
CASTILLO-GALLUSSER, Sabrina y ARÉVALO, Rodolfo, «Las sombras mueven el suelo: Encuentro con Momentum», *Abrapalabra* (Universidad Rafael Landívar), No. 40 (2007), pp. 37-60.
CELMS, Teodoro, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1931.
CORDUA, Carla, *Verdad y sentido en «La Crisis» de Husserl*, Santiago, RIL Editores, 2004.
COSSIO, Carlos, *Teoría egológica del Derecho y el concepto jurídico de la libertad*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1944.
CRESPO, Mariano, *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2012.
— *El perdón: una investigación filosófica*, Madrid, Encuentro, 2004; 2.ª ed. 2016.
CRUZ VÉLEZ, Danilo, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger,* Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M., *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, UNED, 2003.
ESQUIROL, Josep Maria, *Responsabilitat i món de la vida. Estudi sobre la fenomenologia husserliana*, Barcelona, Anthropos, 1992.
FERNÁNDEZ BEITES, Pilar, *Fenomenología del ser espacial*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1999.
— *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2007.
— *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Madrid, Encuentro, 2010.
FERRATER Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, México, Editorial Atlante, 1.ª ed. 1941, 2.ª ed. corregida y aumentada 1944.

— *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, 4 tomos.

FERRER, Urbano, *Perspectivas de la acción humana,* Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990.

— *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, Salamanca, San Esteban, 1992.

— *Filosofía Moral,* Murcia, Universidad de Murcia, 1997.

— *¿Qué significa ser persona?*, Madrid, Palabra, 2002.

— *Desarrollos de Ética fenomenológica*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992; 2.ª ed. Albacete, Moralea, 2003.

FORNARI, Aníbal y Perkins, Patricio (eds.)*, Tiempo y acontecimiento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.

GALLO, Antonio, Guatemala, Editorial Cultura, *El hombre, mi hermano*, 1996.

— *Ver de verdad,* Guatemala, Universidad Rafael Landívar, 2002.

— *Introducción a los valores*, Guatemala, Universidad Rafael Landívar, 2006.

— *Ver los valores*, Guatemala, Universidad Rafael Landívar, 2011.

GAOS, José, «La filosofía de D. José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas», *Obras completas*, Tomo I: *Escritos españoles (1928–1938)*, México, UNAM, 2018.

— *Confesiones profesionales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958. En *Obras completas*, Tomo XVII: *Confesiones profesionales. Aforística*, México, UNAM, 1982.

— *Introducción a la fenomenología, seguida de La crítica del psicologismo en Husserl*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960. (En *Obras completas*, Tomo I, pp. 131-242.)

— «La filosofía en el siglo XX [Resumen de las 4 conferencias] (1935)», en *Obras completas*, Tomo I, pp. 297-303.

— «Historia y significado», en Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Trad. de José Gaos, México, El Colegio de México, 1942. (En *Obras completas*, Tomo VII.)

— *De la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica,

1962. (*OC* XII.)
— *Del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970. (*OC* XIII.)
GAOS, José, y LARROYO, Francisco, *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía)*, La Casa de España en México, Fondo de Cultura Económica, 1940. (En *OC* III, pp. 45-125.)
GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Madrid, Trotta, 2012.
— *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid, Caparrós, 1993.
— *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1993.
— *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*, Madrid, Tecnos, 1993.
— *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999.
— *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2004.
— *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme, 2005.
— *La compasión y la catástrofe*, Salamanca, Sígueme, 2006.
— *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme, 2006.
— *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007.
— *Teoría fenomenológica de la verdad*, Madrid, Universidad Comillas, 2008.
— *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Salamanca, Sígueme, 2009.
— *Elementos de Antropología filosófica*, Morelia, *jitanjáfora* Morelia Editorial (Serie Fenomenología, 12), 2012.
— *Descartes y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Salamanca, Sígueme, 2014.
— *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Salamanca, Sígueme, 2019.
— «El pensamiento fenomenológico», en Garrido, Manuel, Orringer, Nelson R., Valdés, Luis M. y Valdés, Margarita M. (coordinadores), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX,* Madrid, Ediciones Cátedra, Serie Teorema, 2009, pp. 839-844.

GARCÍA DE MENDOZA, Adalberto, *Filosofía moderna: Husserl - Scheler - Heidegger. Conferencias de 1933,* Morelia, *jitanjáfora* Morelia Editorial, 2004.

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, *El Apriori del Mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1989.

— *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

GÓMEZ ROMERO, Isidro, *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, Editorial Cincel, 1987.

GONZÁLEZ DI PIERRO, Eduardo (ed.), *Edith Stein. Filósofa del siglo XX para el siglo XXI. Miradas latinoamericanas,* Buenos Aires, Editorial Biblos, 2019.

GRANELL, Manuel, *Ortega y la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

GRÜNDLER, Otto, *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*, Trad. J. Gómez de la Serna, Madrid, Revista de Occidente, 1926.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Trad. y prólogo de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

HARTMANN, Nicolai, *Ontología* (5 vols.), Trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1954–1964.

HERRERA RESTREPO, Daniel, *Fenomenología del Yo*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 1966.

— *Hombre* y *filosofía. Dinamismo teleológico de la conciencia según Husserl*, Cali, Universidad del Valle, 1970.

— *Los orígenes de la fenomenología*, Bogotá, Universidad Nacional, 1980.

— *Escritos sobre la fenomenología*, Bogotá, Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás, 1986.

— *La fenomenología* y *Latinoamérica*, México, Pontificia Universidad de México, 1999.

HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei E. Husserl*, La Haya, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 67), 1976.

— *Investigaciones fenomenológicas*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2012.

HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Lógicas*. Trads. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid, Revista de Occidente. 4 tomos. 1929. (Reediciones, todas en 2 tomos, en Madrid, Selecta de Revista de Occidente, 1967; Madrid, Alianza Editorial-Alianza Universidad, 331 y 332, y Barcelona, Altaya, 1995.

— *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos. Texto introductorio «Historia y significado» por José Gaos. México, El Colegio de México, 1942. (Traducción hecha sobre un original de Husserl de 1934, sin la Meditación Quinta).

—, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura.* Trad. José Gaos. México, FCE, 1949; 21962 (ajustada a *Husserliana* III); 31986; 41997.

— *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró. «Historia y significado» por José Gaos. Nota del editor Miguel García-Baró. 2.ª ed. aumentada y revisada. México, FCE, 1986. (Incluye la traducción de la Meditación Quinta por García-Baró.)

— *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Trad. y Presentación Miguel García-Baró. México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1982 (FCE/UNAM, 22015.)

— *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental.* Trad. Presentación y Notas Antonio Zirión Quijano. México, UNAM, 1988; 22009.

— *El artículo de la* Encyclopaedia Britannica. *Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la Enciclopedia y del ensayo «El artículo de la* Encyclopaedia Britannica *de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo» de Walter Biemel.* Trad. y edición Antonio Zirión. México, UNAM, 1990.

— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (*Ideas* II). Trad., Presentación y Glosario Antonio Zirión Quijano. México,

UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas), 1997; 2 2005 (UNAM/FCE, con una Nota sobre la Segunda edición).

— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias* (*Ideas* III). Trad. Luis Eduardo González, revisada por Antonio Zirión Q. México, UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas), 2000;22014 (UNAM/FCE).

— *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad.y Presentación Agustín Serrano de Haro. Madrid, Editorial Trotta, 2002.

— *La filosofía, ciencia rigurosa*. Trad. y presentación Miguel García-Baró. Madrid, Ediciones Encuentro, 2009. (Incluida, con adiciones, en *Textos breves (1887-1936)*.)

— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (*Ideas* I). Nueva edición y refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirión Q. México, UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas)/ FCE, 2013.

— *Textos breves (19887-1936).*Coordinadores Antonio Zirión Quijano y Agustín Serrano de Haro. Salamanca, Ediciones Sígueme (Colección Hermeneia, 124), 2019.

— *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Trads. César Moreno y Javier San Martín. Presentación de Javier San Martín. Índice analítico y Notas de César Moreno. Madrid, Alianza Editorial, 1994; 22020.

— *Introducción a la ética (Lecciones de los semestres de verano 1920 y 1924)*. Edición de Mariana Chu, Mariano Crespo, Luis R. Rabanaque. Madrid, Editorial Trotta, 2020.

ILLESCAS, María Dolores, *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*, Morelia, *jitanjáfora* Morelia Editorial (Serie Fenomenología, 9), 2012.

IRIBARNE, Julia, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, I, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987.

— *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, II, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1988.

— *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (Buenos Aires, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002.

— *De la ética a la metafísica*, Bogotá, Sociedad de San Pablo, 2007.

— *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia, *jitanjáfora* Morelia Editorial, 2012.

KOGAN, Jacobo, *Husserl*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967.

LÁSCARIS, Constantino, «Husserl y la Fenomenología», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, No. 16 (La Filosofía en el Siglo XX), 1958, pp. 5-20.

LERÍN RIERA, Javier, «Apuntes sobre la recepción de la fenomenología en España», en *Isegoría* 5, 1992, pp. 142-153.

LLAMBÍAS DE AZEVEDO, Juan, «La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia», Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo,1952.

— «La contribución del idealismo fenomenológico a la restauración del realismo», *Diánoia. Revista de Filosofía*, Vol. 7, Núm. 7, 1961.

— «La fenomenología como método de la filosofía», *Diánoia. Revista de Filosofía*, Vol. 19, Núm. 19, 1973.

LUFT, Sebastian, *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas,* Trad. de Mendoza Canales, R. y Quepons, I., Editorial Aula de Humanidades (Fenomenología y Hermenéutica), 2019.

MAÑACH ROBATO, Jorge, *Indagación del choteo*, La Habana, Revista de Avance, 1928.

MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

MARTÍNEZ BONATI, Félix, *La estructura de la obra literaria. Una investigación de filosofía del lenguaje y estética*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1960.

— *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*, Santiago, Universidad de Chile, 1960.

MAYZ VALLENILLA, Ernesto, *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl,* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1956.
— *Ontología del conocimiento*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1960.
— *Técnica y humanismo*, Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1972.
— *Esbozo de una crítica de la razón técnica,* Caracas, Universidad Simón Bolívar (Equinoccio), 1974.
— *Técnica y libertad*, Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1978.
— *Fundamentos de la meta-técnica*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.
MILLÁN PUELLES, Antonio, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.
— *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Rialp, 1955.
— *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990.
— *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.
MIRÓ QUESADA, Francisco, *Sentido del movimiento fenomenológico*, Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1941.
MONTERO MOLINER, Fernando, *La presencia humana: ensayo de sociología fenomenológica*, Madrid, G. del Toro, 1971.
— *Objetos y palabras*, Valencia, Fernando Torres Editor, 1976.
MORENO MÁRQUEZ, César, *La intención comunicativa. Ontología e inter-subjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata, 1989.
— *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Valencia, Pre-Textos, 1998.
— *Fenomenología y filosofía existencial, I: Enclaves fundamentales*, Madrid, Síntesis, 2000.
— *Fenomenología y filosofía existencial, II: Entusiasmos y disidencias*, Madrid, Síntesis, 2000.
MÜLLER, Aloys, *Introducción a la filosofía*, Trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1931.
NICOL, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de

Cultura Económica, 1957; nueva versión, 1974.

NIEL, Luis, *Absoluter Fluss – Urpro zess – Urzeitigung. Die untersten – Stufen der Konstitution in Edmund Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2011.

NIETO ARTETA, Luis Eduardo, *Lógica y Ontología*, Barranquilla, Imprenta Departamental, 1960 (edición póstuma).

— «Husserl y Heidegger: la fenomenología y la analítica de la existencia», *Universidad de Antioquia*, n.º 114, Medellín, octubre-diciembre (1953), pp. 243-262.

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, Madrid, Taurus / Fundación Ortega y Gasset, 2004– 2010, Tomos I, VI, IX.

— «Qué son los valores – Iniciación en la estimativa», *Revista de Occidente*, tomo II, 1923, n.º 4, p. 39-70.

— «Sensación, construcción e intuición», *Obras completas*, Madrid, Taurus / Fundación Ortega y Gasset, 2004–2010, Tomo I, pp. 642-652.

— «Sobre el concepto de sensación», *Obras completas*, Madrid, Taurus / Fundación Ortega y Gasset, 2004–2010, Tomo I, pp. 624-638.

— *Meditaciones del Quijote*, *Obras completas*, Madrid, Taurus / Fundación Ortega y Gasset, 2004– 2010, Tomo I, pp. 745-825.

— *La idea de principio en Leibniz*, *Obras completas*, Madrid, Taurus / Fundación Ortega y Gasset, 2004–2010, Tomo IX, pp. 1119-1120.

OSSWALD, Andrés Miguel, *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2016.

PALACIOS, Leopoldo Eulogio, «El rostro y su anulación», *Atlántida* III (1965), pp. 439-455. En Varios Autores, *Cuerpo vivido*, Presentación de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2010, pp. 99-122.

PERKINS, Patricio, y BODEÁN, Francisco (eds.), *Razón crítica y experiencia religiosa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

PFÄNDER, Alexander, *Fenomenología de la voluntad*, Trad. de Manuel García Morente, Madrid, Revista de Occidente, 1931.

PIÑERA LLERA, Humberto, *Filosofía de la vida y filosofía existencial*, La Habana, Sociedad Cubana de Filosofía, 1952.
PORTILLA, Jorge, *La fenomenología del relajo*, México, ERA, 1966.
RÁBADE ROMEO, Sergio, *Estructura del conocer humano*, Madrid, Gregorio del Toro Editor, 1966.
— *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.
RABANAQUE, Luis (ed.), *Afectividad, razón y experiencia*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2012.
RABANAQUE, Luis y BODEAN, Francisco (eds.), *De las* Ideas *al tiempo de la historia. Edmund Husserl y Paul Ricoeur*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2018.
RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe, 1934.
RIU, Federico, *Ontología del siglo XX*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1966.
RIZO-PATRÓN, Rosemary, «La filosofía de Husserl en el Perú», en Giusti, Miguel y Nitschack, Horst (eds.), *Encuentros y desencuentros. Estudios sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina* (Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, pp. 101-157.
— (editora), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva Agüero, 1993.
— *El exilio del sujeto*, Lima, Editorial Aula de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú (Fenomenología y Hermenéutica), 2015.
— *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Bogotá, Siglo del Hombre / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
— *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*, Barcelona / Lima, Anthropos / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.
ROMERO, Francisco, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1952.
ROSALES, Alberto, *Transzendenz und Differenz*, La Haya,

Martinus Nijhoff, 1970.
ROSSI, Alejandro, *Lenguaje y significado*, México, FCE, 1989.
ROVALETTI, Lucrecia (ed.), *Temporalidad. El problema del tiempo en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1998.
— *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1998.
RUIZ, José, *Sobre el sentido de la fenomenología*, Madrid, Síntesis, 2008.
SALAZAR BONDY, Augusto, *Irrealidad e idealidad*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1958.
SALMERÓN, Fernando, *Ensayos de filosofía moderna y contemporánea*, México, UNAM, 2000.
SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo, *La fenomenología de la verdad: Husserl*, Oviedo, Pentalfa, 1984.
— *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid, Brumaria, 2014.
SAN MARTÍN, Javier, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
— *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998.
— *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994.
— *La reducción fenomenológica. Introducción a la fenomenología de Husserl*, Madrid, UCM, 1973.
— *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986.
— *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.
— *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1994.
— *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato,* Madrid, Trotta, 2015.
— *Fenomenología y antropología*, Buenos Aires, Almagesto, 1997.
— *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.
— *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y Antropología filosófica*, Madrid, Tecnos, 2009.

— *Antropología filosófica* I. *De la antropología científica a la filosófica*, Madrid, UNED, 2013.
— *Antropología filosófica* II. *Vida humana, persona y cultura*, Madrid, UNED, 2015.
— «La vida radical como conciencia trascendental», en *Revista de Humanidades* 28 (Santiago de Chile, Universidad Andrés Bello), julio-diciembre 2013, pp. 229-247.
— «Lista seguida de obras de Roberto Walton», en Rabanaque, Luis, y Zirión Q., Antonio (eds.), *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*, Morelia, *Jitanjáfora* Morelia Editorial, 2016.
SAN MARTÍN, Javier (hrsg.), *Phänomenologie in Spanien*, Würzburg, Königshausen & Neumann (Orbis Phänomenologicus), 2005.
SAN MARTÍN, Javier, y WALTON, Roberto (eds.), *Julia V. Iribarne. Intersubjetividad, ética y antropología*, en *Investigaciones fenomenológicas*, No. monográfico 6, y en *Escritos de Filosofía–Segunda Serie*, No. 3, 2015.
S/A, «Publicaciones de Javier San Martín», en Díaz Álvarez, Jesús M. y Lasaga, José (eds.), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*, Madrid, Trotta, 2018, pp. 581-593.
SCHELER, Max, *El resentimiento en la moral*, Trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1927.
— *El puesto del hombre en el cosmos*, Trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1929.
— *Sociología del saber*, Trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935.
— *Esencia y formas de la simpatía* de Scheler (1943), Trad. José Gaos, Buenos Aires, Editorial Losada, 1943.
— *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (2), 1913, pp. 405-565.
— *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Trad. Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Revista de Occidente, 2 vols., 1941 y 1942. — *Ética*, Introducción Juan Miguel Palacios, Trad. Hilario Rodríguez Sanz,

Madrid, Caparrós Editores, 2001.

SCHWARTZMANN, Félix, *Teoría de la expresión*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.

SERRANO DE HARO, Agustín, BELMONTE GARCÍA, Olga, GARCÍA NORRO, Juan José, ORTEGA RODRÍGUEZ., Iván, y BARRIENTOS RODRÍGUEZ, John D. (Coordinadores), *El deber gozoso de filosofar. Homenaje a Miguel García-Baró*, Salamanca, Sígueme, 2018.

SERRANO DE HARO, Agustín, «Miguel García-Baró», en *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Garrido, Manuel, Orringer, Nelson R., Valdés, Luis M. y Valdés, Margarita M. (coordinadores), Madrid, Ediciones Cátedra, Serie Teorema, 2009, pp. 848-851.

— «Presentación», en Serrano de Haro, Agustín, Belmonte García, Olga, García Norro, Juan José, Ortega Rodríguez., Iván, y Barrientos Rodríguez, John D. (coordinadores), *El deber gozoso de filosofar. Homenaje a Miguel García-Baró*, Salamanca, Sígueme, 2018, pp. 9-21.

— *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, 2016.

— «Prólogo» en Gaos, José, *Obras conpletas*, Tomo I: *Escritos españoles (1928–1938)*, México, UNAM, 2018, pp. 7-45.

— (Editor), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, 1997.

— (Coordinador), *La vigencia de la fenomenología*, *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. CLXXXV, No. 736, marzo-abril 2009.

— (Compilación y Presentación), *Cuerpo vivido* Madrid, Encuentro, 2010.

— *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Trotta, 2007.

SIMÓN, Andrés, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Madrid, Caparrós editores, 2001.

STCHIGEL, Daniel Omar, *El objeto ausente. Interpretaciones del noema*, Buenos Aires, Ediciones Virgilio, 2007.

URANGA, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

VELOZO, Raúl, «Mi mejor maestro de filosofía, don Sergio Rábade Romeo (1925-2018)», en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. VI, pp. 519-525.

VENEBRA, Marcela, *La reforma fenomenológica de la antropología*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades / Universidad de San Buenaventura (Fenomenología y Hermenéutica), 2017.

VILLORO, Luis, *Estudios sobre Husserl*, México, UNAM, 1975.

— *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI Editores, 1982.

— *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE / El Colegio Nacional, 1997.

WAGNER DE REYNA, Alberto, *La ontología fundamental de Heidegger, su motivo y significación*, Buenos Aires, Losada, 1939.

WALTON, Roberto J., *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

— *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

— *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades / Universidad San Buenaventura Cali (Fenomenología y Hermenéutica), 2015.

— *Horizonticidad e historicidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades / Universidad San Buenaventura Cali (Fenomenología y Hermenéutica), 2019.

XIRAU, Joaquín, Barcelona, Cervantes, *El sentido de la verdad*, 1927. (En *Obras completas*, I: *Escritos fundamentales*, Madrid, Anthropos, 2000.)

— *Amor y mundo*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1940. (En *Obras completas*, I: *Escritos fundamentales*, Madrid, Anthropos, 2000.)

— *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Buenos Aires, Losada, 1941; 2.ª ed. con un apéndice de Carlos Ludovico Ceriotto, Buenos Aires, Troquel, 1966.

XOLOCOTZI, Ángel, «Posibilidades y límites de la fenomenología: Conversación con Miguel García-Baró», en *Revista de filosofía*, 109 (2004).

XOLOCOTZI, Ángel y ZIRIÓN Q., Antonio, *¡A las cosas mismas!*

Dos ideas sobre la fenomenología, México, Miguel Ángel Porrúa / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2018.

ZIRIÓN QUIJANO, Antonio, «La influencia de la fenomenología y el existencialismo en la filosofía hispanoamericana», en *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Garrido, Manuel, Orringer, Nelson R., Valdés, Luis M. y Valdés, Margarita M. (coordinadores), Madrid, Ediciones Cátedra, Serie Teorema, 2009, pp. 1123-1132

— *Diccionario Husserl*. URL: *www. diccionariohusserl.org* (2007).

— *Glosario-guía para traducir a Husserl*. URL: *www.ggthusserl.org* (1996).

— *Bibliografía de Fenomenología en Español.* URL: *www.clafen.org/bfe* (2005).

— *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, *jitanjáfora* Morelia Editorial (Serie Fenomenología, 1), 2003; 1.ª reimpresión, 2004.

ZIRIÓN, Antonio (compilador), *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana / UNAM / Fundación Gutman, 1989.

ZUBIRI, Xavier, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, Tip. de la Rev. de Arch., Bibl. y Museos, 1923. Publicado en Zubiri, Xavier, *Primeros escritos (1921–1926)*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1999.

— «El problema de la objetividad según Ed. Husserl I. La lógica pura», en Zubiri, Xavier, *Primeros escritos (1921–1926)*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1999.

— *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Editorial Moneda y Crédito, 1963; Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 1980; 4.ª reimpresión 1992.

— *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1944.

— *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

— *Inteligencia sentiente: Inteligencia y logos,* Madrid, Alianza Editorial, 1982.

— *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón,* Madrid, Alianza Editorial, 1983.

1 El pensamiento prefenomenológico de Husserl, cuando no se estudia como antecedente del fenomenológico, sino como parte del desarrollo de la filosofía de la aritmética, o en general de la matemática, del siglo XIX, ha recibido muy poca atención en el mundo hispánico, y sólo a últimas fechas ha empezado a despertar el interés de los especialistas. Pueden mencionarse, en el ámbito hispanoamericano, con el importante antecedente de Ignacio Angelelli (Argentina), a Horacio Banega (Argentina), Mario Ariel González Porta (Brasil), Guillermo Rosado Haddock (Puerto Rico), Jairo da Silva (Brasil).

2 Aprovecho en este artículo mucho de mi trabajo «La influencia de la fenomenología y el existencialismo en la filosofía hispanoamericana», en *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Garrido, Manuel, Orringer, Nelson R., Valdés, Luis M. y Valdés, Margarita M. (coordinadores), Madrid, Ediciones Cátedra, Serie Teorema, 2009, pp. 1123–1132.

3 Fue en esta reseña de la disertación de Hofmann donde propuso Ortega el afortunado neologismo *vivencia* para traducir el término alemán *Erlebnis* (Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, Madrid, Taurus / Fundación Ortega y Gasset, 2004-2010, Tomo I, p. 634, nota 1), central en la fenomenología husserliana. Este neologismo se convirtió muy pronto en una adquisición irrenunciable de la fenomenología en lengua española. (En adelante citamos esta edición sólo con el número de tomo seguido del número de página).

4 En el Cap. 6 de su libro *La fenomenología de Ortega y Gasset* (pp. 177-190), Javier San Martín cifra en cuatro puntos la aportación de Ortega a la fenomenología (convertir la fenomenología de la percepción en una filosofía de la cultura, fundamentar esta filosofía en la duplicidad de las dimensiones efectiva y virtual, haber trazado el camino fenomenológico de la filosofía, y haberle dado a ésta un cariz práctico) y concluye afirmando que «la inserción de Ortega en el movimiento fenomenológico es la mejor forma de contar con él en España» (p. 190). *Cf.* también, del mismo San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos,

1998, y *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994.

5 Miguel García-Baró ha escrito, por ejemplo, que «el Ortega que sostiene con coherencia que *mi vida* es la realidad auténticamente radical, se sitúa dentro del *movimiento fenomenológico*» (*Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Madrid, Trotta, 2012, p. 141). *Cf.* también San Martín, Javier, «La vida radical como conciencia trascendental», en *Revista de Humanidades* 28 (2013), pp. 229-247.

6 Ortega relata en una larga nota de *La idea de principio en Leibniz*, de 1947 (IX, 1119–1120), que en 1934, de visita en Friburgo, le expuso esta objeción a Eugen Fink, asistente de Husserl. No cuenta si Fink le dio o no alguna respuesta.

7 La revista publicó entre 1923 y 1936 traducciones de ensayos, varios de ellos seminales, de Franz Brentano, Max Scheler, Arnold Metzger, Aurel Kolnai y Moritz Geiger, y artículos de interés fenomenológico de José Gaos, de Xavier Zubiri, y desde luego del mismo Ortega, cuya contribución «Qué son los valores – Iniciación en la Estimativa» (1923) es uno de sus textos con más nítido contenido fenomenológico.

8 José Gaos publicó en España, antes de su paso a México en 1938, traducciones de Franz Brentano (fragmentos de la *Psicología desde el punto de vista empírico*, 1926), tres obras de Max Scheler, *El idealismo fenomenológico de Husserl* (1931) de Teodoro Celms, y comenzó, por iniciativa de Ortega, la de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, sobre la base de un original que Husserl entregó a Ortega en la misma visita de 1934 a la que nos referimos en la nota 6. Esta obra fue finalmente publicada en México en 1942 sin la Quinta Meditación, cuya traducción perdió Gaos en el Madrid en guerra. Gaos prosiguió en México su labor de traducción, con *Esencia y formas de la simpatía* de Scheler (1943), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl (1949), *El ser y el tiempo* de Heidegger (1951), y los cinco volúmenes de la *Ontología* de Hartmann (1954-1964). Pero Gaos no fue el único traductor de obras de interés fenomenológico para *Revista de Occidente.* J. Gómez de la Serna tradujo *Elementos para una*

filosofía de la religión sobre base fenomenológica, de O. Gründler (1926), y Manuel García Morente tradujo *Fenomenología de la voluntad* de Alexander Pfänder (1931).

9 Lo que parece haber ocurrido en la conferencia que dictó Gaos en Madrid en 1935 sobre «La filosofía de D. José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas». Véase el Prólogo de Agustín Serrano de Haro al tomo I de las *Obras completas* de José Gaos, México, UNAM, 2018, p. 31. En adelante abreviaremos estas *Obras completas* como *OC*. El nombre de «Escuela de Madrid» parece haber sido usado por vez primera por Manuel Granell en un artículo de 1953: ver su libro *Ortega y la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

10 Agustín Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid,* Madrid, Trotta, 2016, p. 11.

11 Ambos trabajos están publicados en *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1999.

12 Ésta fue una de las más importantes traducciones de obras de fenomenología promovidas por Ortega en *Revista de Occidente*. La primera edición en dos volúmenes es de 1941 y 1942. Tradujo la obra Hilario Rodríguez Sanz. Desde entonces ha llevado simplemente el título de *Ética*, con el subtítulo *Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*.

13 *Ética*, Madrid, Caparrós Editores, 2001, p. 103.

14 *Ibid.*

15 *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, en *Primeros escritos (1921-1926)*, pp. 112-113.

16 García-Baró, *Sentir y pensar la vida*, p. 155.

17 Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid*, pp. 22-23.

18 *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 245.

19 *Ibid.* También: «En definitiva, la reducción fenomenológica es, a una, reducción eidética y trascendental» (p. 219).

20 «Antes vimos que el noema, el puro fenómeno, es ser como esencia. Pues bien, la esencia de la esencia es 'ser' como sentido objetivo. Como tal, el ser se funda en la conciencia misma» (*Cinco lecciones de filosofía*, p. 230).

21 Aunque se ha visto en estos desarrollos una influencia de Husserl, visible en *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), y posteriormente en los análisis de la inteligencia sentiente en *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia sentiente: Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón* (1983).

22 En este respecto, son iluminadoras y justísimas las dos últimas secciones de la Parte primera de *Paseo filosófico en Madrid*, pp. 41-47.

23 *Confesiones profesionales, OC* XVII, p. 62.

24 *OC* I, 136: es su *Introducción a la fenomenología,* originalmente un trabajo de oposiciones de 1930.

25 En un curso de 1934 en Santander sobre «La filosofía del siglo XX»: *OC* I, 300. Además del libro de Celms, Gaos tradujo para *Revista de Occidente* la *Introducción a la filosofía* de Aloys Müller, a la que me refiero en seguida en el texto. Ambos fueron publicados en 1931.

26 Así en el texto «Historia y significado», introducción de Gaos a su traducción de *Meditaciones cartesianas* (1942), luego incluida en *OC* VII con el título de «Introducción a las 'Meditaciones cartesianas' de Husserl». Gaos recuerda ahí que Marías asistió a su curso de 1934 en Santander. «Insostenible» es término que usa Marías en el pasaje al que Gaos remite: «al afirmar como realidad radical la conciencia pura» «Husserl es idealista, y en él alcanza el idealismo su forma más aguda y refinada. Pero esta posición es insostenible» (*Historia de la filosofía*, p. 400).

27 Como «El rostro y su anulación», *Atlántida* III (1965), pp. 439-455. Incluido en *Cuerpo vivido* (2010), compilación de Agustín Serrano de Haro de ensayos fenomenológicos o descriptivos sobre el cuerpo.

28 En su tesis doctoral y primer libro *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann* (1947) y en su muy difundido manual *Fundamentos de filosofía* (1955), pero principalmente en los importantes desarrollos ontológicos y antropológicos en *Teoría del objeto puro* (1990) y *La estructura de la subjetividad* (1967).

29 *Estructura del conocer humano* (1966), su obra principal, nutrida en Kant y en Husserl, y *Experiencia, cuerpo y conocimiento* (1985).

30 Sobre todo *Hombre, conocimiento y sociedad* (1988).

31 Volveré a mencionar a ambos más adelante. Velozo acaba de publicar una semblanza en homenaje póstumo de Rábade, «Mi mejor maestro de filosofía, don Sergio Rábade Romeo (1925-2018)», en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. VI, pp. 519-525.

32 *La presencia humana: ensayo de sociología fenomenológica* (1971) y *Objetos y palabras*(1976).

33 «Materiales para una historia de la fenomenología en España. Avance bibliográfico sobre Husserl en español», *Fragua*, 23-24, Madrid, 1983.

34 Esta interpretación se encuentra en *La verdad y el tiempo* (1993) y *Teoría fenomenológica de la verdad* (2008), y en otros ensayos. Sobre la fenomenología trascendental ha publicado *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* (1999). Su ensayo *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico* (1993) toca también la temática prefenomenológica que menciono en la nota 1.

35 Aquí hay que referirse a *Ensayos sobre lo Absoluto* (1993), *La compasión y la catástrofe* (2006), *Del dolor, la verdad y el bien* (2006), *De estética y mística* (2007), *Elementos de Antropología filosófica* (2012). La cita es de Ángel Xolocotzi, «Posibilidades y límites de la fenomenología: Conversación con Miguel García-Baró», en *Revista de filosofía*, 109 (2004), p. 30.

36 *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía* (2004), *Filosofía socrática* (2005), y tres libros subtitulados *Introducción a la historia de la filosofía occidental*: *Sócrates y herederos* (2009), *Descartes y herederos* (2014) y *Kant y herederos* (2019). Véase también el «Apéndice bibliográfico de Miguel García-Baró» de John David Barrientos Rodríguez en *El deber gozoso de filosofar. Homenaje a Miguel García-Baró*, coordinado por Agustín Serrano de Haro, Olga Belmonte García, Juan José García Norro, Iván Ortega Rodríguez y John D. Barrientos Rodríguez (Sígueme,

Salamanca, 2018), pp. 505-526, y las dos semblanzas escritas por Agustín Serrano de Haro: la primera en pp. 848-851 de *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, y la «Presentación» de *El deber gozoso de filosofar*, pp. 9-21. García-Baró completó y revisó la versión de Gaos de *Meditaciones cartesianas* y ha traducido *La idea de la fenomenología* y *La filosofía, ciencia rigurosa*.

37 La lista puede ampliarse. El mismo García-Baró menciona, en «El pensamiento fenomenológico», en *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, p. 843, a Víctor Tirado, Óscar González Castán, Juan Carlos Haidar, Jorge Úbeda, Tania Checchi, Iván Ortega y Teresa Padilla.

38 Fernández Beites ha publicado *Fenomenología del ser espacial* (1999), *Embriones y muerte cerebral* (2007), *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger* (2010). Mariano Crespo, *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica* (2012), *El perdón: una investigación filosófica* (2016). Andrés Simón, prematuramente fallecido, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental* (2001). Manuel Abella, el imponente estudio *Franz Brentano. Unidad de conciencia y conciencia del tiempo* (2009).

39 Su sitio-web se encuentra en https://www.sefe.es. Desde 1995 se publica en línea *Investigaciones fenomenológicas* (https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/portada.html), órgano editorial de la SEFE y referencia obligada para los estudios de fenomenología en lengua española.

40 Destacamos su tesis doctoral *La reducción fenomenológica. Introducción a la fenomenología de Husserl* (1973), y los libros *La estructura del método fenomenológico* (1986), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (1987), *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* (1994), y *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (2015).

41 En esta vertiente: *Fenomenología y antropología* (1997), *Teoría de la cultura* (1999), *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y Antropología filosófica* (2009), y los dos tomos de *Antropología filosófica* (2013 y 2015).

42 Véanse en esta vertiente las obras referidas en la nota 5,

y véase también la sección «Publicaciones de Javier San Martín» en *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín* (eds. Jesús M. Díaz Álvarez y José Lasaga) (2018), pp. 581-593. Con César Moreno, San Martín tradujo *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Es además editor del volumen *Phänomenologie in Spanien* de la serie Orbis Phaenomenologicus (2005).

43 *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología* (2003).

44 Deben mencionarse sus libros *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl,* (1989) y *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad* (1998). Moreno publicó también una sólida historia en dos volúmenes: *Fenomenología y filosofía existencial* (2000).

45 Es editor de *La posibilidad de la fenomenología* (1997), de *Cuerpo vivido* (2010), y de un número (el 736) de la revista *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura (*2009) dedicado a «La vigencia de la fenomenología», en el que mostró la vitalidad de esta disciplina con los trabajos de un buen grupo de autores jóvenes de España y América Latina. Es autor de *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería* (2007).

46 Serrano de Haro ha traducido las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, «La Tierra no se mueve», y coordinó, con quien esto escribe, el proyecto de traducción *Textos breves (1887-1936)*.

47 *El Apriori del Mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica* (1989), *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana* (2000).

48 *Perspectivas de la acción humana* (1990), *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política* (1992), *Filosofía Moral* (1997), *¿Qué significa ser persona?* (2002), *Desarrollos de Ética fenomenológica* (2003).

49 «Apuntes sobre la recepción de la fenomenología en España» (*Isegoría* 5,1992).

50 Alrededor de Pereña forman un equipo de investigación muy sólido Joan González Guardiola, Xavier Escribano, Pau

Pedragosa. Pereña ha traducido al catalán *La filosofia com a ciència estricta*, la cuarta versión de *L'article 'Fenomenologia' de l'Encyclopaedia Britannica*, «La filosofia com a autorreflexiò de la humanitat, com a autorealització de la raó» y «La crisi de la humanitat europea i la filosofia» en el volumen Edmund Husserl, *Fenomenologia* (1999), y con Joan González Guardiola *Meditacions cartesianes. Una introducció a la fenomenologia* (2016).

51 Del primero es *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico* (2001); del segundo,*Responsabilitat i món de la vida. Estudi sobre la fenomenologia husserliana (*1992).

52 Destaca su libro *Sobre el sentido de la fenomenología* (2008).

53 *Eikasia. Revista de filosofía* (www.revistadefilosofia.com).

54 Sánchez Ortiz de Urbina publicó en 1984 *La fenomenología de la verdad: Husserl*, con prólogo de Gustavo Bueno, y mucho más recientemente el ambicioso libro *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* (2014).

55 *Cf.* VII, 661 y 662.

56 Su principal libro: *Teoría egológica del Derecho y el concepto jurídico de la libertad* (1944).

57 Son de interés en este contexto *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), *El juego metafísico* (1942), *Ser, Humanismo, «Existencialismo»* (1949), *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1952), *Fenomenología y praxis* (1967). Curiosamente, en Astrada encontramos un eco perfecto de la idea de la fenomenología scheleriana-zubiriana: «Así entendida, la fenomenología se concreta a describir, en forma precisa y completa, los fenómenos de conciencia concebidos como esencias. La conciencia como recinto de puras idealidades o *quiddidades* constituye el objeto de la indagación fenomenológica» («El problema epistemológico en la filosofía actual», *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Año 14, 5-6, 1927, p. 37).

58 En una segunda edición de 1995 el capítulo dedicado a Husserl incluye una exposición de *La crisis de las ciencias*

europeas y la filosofía trascendental.

59 Publicó *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls* (1970) y *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik* (1982).

60 No formados por Walton, pero no lejos de su círculo, se han ocupado lateralmente de Husserl Héctor Mandrioni, Ricardo Maliandi, Edgardo Albizu.

61 Aparte sus numerosísimos artículos, ha publicado *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad* (1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (1993), y los dos primeros volúmenes de la trilogía en que condensa la investigación mencionada: *Intencionalidad y horizonticidad* (2015), *Horizonticidad e historicidad* (2019). Véase la «Lista seguida de obras de Roberto Walton» preparada por Javier San Martín en *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton* (eds. Luis Rabanaque y Antonio Zirión Q.) (2016).

62 *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría* (I: 1987, II: 1988) (con una selección de textos de Husserl traducidos)*, Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (2002), *De la ética a la metafísica* (2007).

63 *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia* (2012). Es también autora de la tercera traducción (venal) de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (2008), traducción que por desgracia no es aún la que esa obra merece. Como homenaje póstumo se publicó *Julia V. Iribarne*. *Intersubjetividad, ética y antropología* (eds. Javier San Martín y Roberto Walton), *Investigaciones fenomenológicas*, No. monográfico 6 / *Escritos de Filosofía–Segunda Serie*, No. 3, 2015.

64 *Mundo de la vida: mundo de la historia* (1987), con prólogo de Rábade. Antes publicó *Husserl y la crisis de la razón* (1985).

65 Rabanaque ha editado *Afectividad, Razón y Experiencia* (2012) y el ya citado homenaje a Roberto Walton *Horizonte y mundanidad,* y con Francisco Bo-dean *De las* Ideas *al tiempo de la historia. Edmund Husserl y Paul Ricoeur* (2018).

66 *El objeto ausente. Interpretaciones del noema* (2007).

67 Ha publicado *El mundoentre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad* (2014) y *Fenomenología de lo inaparente* (2018).

68 Su sitio web está en https://grupohusserl.ophen.org. De Osswald debe citarse *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl* (2016).

69 El Círculo tiene dos colecciones de libros: Paidéia Fenomenológica ha publicado 14 títulos hasta ahora; Estudios de Fenomenología y Hermenéutica, 7.

70 *Absoluter Fluss – Urprozess – Urzeitigung. Die untersten Stufen der Konstitution in Edmund Husserls Phänomenologie der Zeit* (2011), *Representación, objeto e intencionalidad en el siglo XIX. De Bolzano a Meinong* (2019).

71 *Tiempo y acontecimiento* (eds. Aníbal Fornari y Patricio Perkins) (2010), *Razón crítica y experiencia religiosa* (eds. Patricio Perkins y Francisco Bodeán) (2014).

72 El grupo ha publicado, en edición de Rovaletti, *Temporalidad. El problema del tiempo en el pensamiento actual*(1998) y *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual* (1998).

73 «La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia» (1952), y un par de artículos en *Diánoia* (1961 y 1973).

74 De él mismo fueron las primeras conferencias sobre fenomenología husserliana en México: *Filosofía moderna: Husserl - Scheler - Heidegger. Conferencias de 1933* (2004).

75 Sus primeras obras fueron *El acto ideatorio (Las esencias y los valores*) (1934) y *La filosofía de Husserl* (1934), luego fundidas en *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* (1946); en 1941 publicó *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*. *La filosofía de Husserl* contiene pasajes de las *Meditaciones cartesianas* que Caso tradujo de la versión francesa de Pfeiffer y Levinas.

76 En México se publicó *Introducción a la fenomenología, seguida de La crítica al psicologismo en Husserl* (1960).

77 Ver José Gaos y Francisco Larroyo, *Dos ideas de la*

filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía), en *OC* III, pp. 45-125.

78 *Obras completas*, I: *Escritos fundamentales* (Madrid, 1998), p. 57.

79 Pese a ello, solo considera *Investigaciones lógicas*, *Ideas* I y *Meditaciones cartesianas*, por lo que en una segunda edición (1966) Carlos Ludovico Ceriotto agrega una exposición de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* dentro del apéndice «Algunos temas del último Husserl».

80 *Obras completas*, I, p. 234.

81 Sobre todo en *Creer, saber, conocer* (1982) y *El poder y el valor* (1997).

82 Lo mismo hicieron los otros dos fundadores, con él, de la revista *Crítica* (1967), Fernando Salmerón (1925-1997) y Alejandro Rossi (1932-2009). De Salmerón pueden verse sus estudios sobre el ser ideal en Husserl, Hartmann y Heidegger en el libro póstumo *Ensayos de filosofía moderna y contemporánea* (2000); de Rossi, *Lenguaje y significado* (1989). También fuera del Hiperión hay que contar a Manuel Cabrera Maciá (1913-1997), autor de *Los supuestos del idealismo fenomenológico* (1979), así como a Wonfilio Trejo y a Hugo Padilla.

83 Estos proyectos son el *Diccionario Husserl* (en línea desde 2007), el *Glosario-guía para traducir a Husserl* (en línea desde 1996), la *Bibliografía de Fenomenología en Español* (en línea desde 2005), la *Historia de la fenomenología en México* (2003), la Serie Fenomenología en la editorial *jitanjáfora* (Morelia) que publicó 17 volúmenes entre 2003 y 2017, y varias traducciones de obras de Husserl, algunas de éstas de carácter introductorio. También editó *Actualidad de Husserl* (1989) con los ensayos de un ciclo de conferencias organizado en 1987 para conmemorar los 50 años de la muerte de Husserl. El libro *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología* (2018) reúne los textos de una polémica que ha sostenido con Ángel Xolocotzi sobre el célebre lema.

84 Se han realizado hasta ahora coloquios en Xalapa (2010), Guanajuato (2011), Querétaro (2012), Ciudad de México (2013), Morelia (2015) y Toluca (2017). El próximo será en Puebla en 2021.

85 *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl* (2012).

86 Editor de *Edith Stein. Filósofa del siglo XX para el siglo XXI. Miradas latinoamericanas* (2019).

87 Los primeros temas, en varios ensayos y en *Lógica y Ontología* (de 1948, publicada póstumamente en 1960); el segundo, en el artículo «Husserl y Heidegger: la fenomenología y la analítica de la existencia» (1953).

88 «Filosofía del Derecho como filosofía de la persona» (1945-1946). Se ocupó también de la axiología del Derecho, en particular del *Ambiente axiológico en la Teoría Pura del Derecho*(1947).

89 Son obras suyas *Fenomenología del yo* (1966), *Hombre* y *filosofía. Dinamismo teleológico de la conciencia según Husserl* (1970), *Los orígenes de la fenomenología* (1980), *Escritos sobre la fenomenología* (1986), *La fenomenología* y *Latinoamérica* (1999).

90 La primera vertiente está en su tesis doctoral:*Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei E. Husserl* (1976). Sus investigaciones fenomenológicas están reunidas en *Investigaciones fenomenológicas* (2012).

91 Se han publicado en ella (entre otros títulos) *Intencionalidad y horizonticidad* (Walton), *El exilio del sujeto* (Rizo-Patrón), *La reforma fenomenológica de la antropología* (Venebra), *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas* (Luft), *Metafísica del sentimiento* (Barbaras), *Horizonticidad e historicidad* (Walton).

92 En Giusti y Nitschack (eds.), *Encuentros y desencuentros. Estudios sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina* (1993).

93 *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* (2012), *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica* (2015), *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos* (2015).

94 Como parte de su influencia en la filosofía en Costa Rica, Láscaris dio a conocer a Husserl en ese país por su artículo «Husserl y la Fenomenología» (1958).

95 De su vasta obra mencionamos *Técnica y humanismo*

(1972), *Esbozo de una crítica de la razón técnica* (1974), *Técnica y libertad* (1978), *Fundamentos de la meta-técnica* (1990).

96 Su obra *Transzendenz und Differenz* (1970) está publicada en la serie Phaenomenologica.

97 Es obra suya *Verdad y sentido en «La Crisis» de Husserl* (2004).

98 Esta labor ha abarcado temas sociales (*El hombre, mi hermano*, 1995), epistemológicos (*Ver de verdad,* 2002) y de teoría del valor (*Introducción a los valores*, 2006; *Ver los valores*, 2011).

99 Sabrina Castillo-Gallusser ha publicado, con Oswaldo Salazar D., «Danza con Husserl» (2006), y con Rodolfo Arévalo, «Las sombras mueven el suelo: Encuentro con Momentum» (2007).

100 Toda la información sobre la estructura, comité de dirección, coordinaciones nacionales, proyectos y demás se encuentra en el sitio web del Círculo: www.clafen.org, que como Sede electrónica administran Antonio Zirión y Hernán Inverso. La Secretaría del Círculo está radicada en Perú, en manos de Rosemary Rizo-Patrón.

Obras de Husserl

La edición crítica de las obras completas de Edmund Husserl se inició en 1950 bajo la dirección científica del Archivo Husserl de Lovaina. En 2020, la serie principal de esta colección denominada *Husserliana* (*Hua*) ha alcanzado la publicación del tomo XLIII, el cual, como otros de la serie, consta a su vez de varios volúmenes. En el apartado final incluimos también algunas obras de Husserl no incluidas en *Husserliana*.

A este elenco se han incorporado asimismo las traducciones españolas que los autores de los distintos capítulos de esta Guía han seguido o que han tomado en cuenta. A efectos informativos se ha hecho constar también la existencia de otras traducciones castellanas. La abreviatura TB remite a la reciente edición de *Textos breves (1887-1936)* de Edmund Husserl, coordinada por Antonio Zirión Quijano y Agustín Serrano de Haro: Salamanca, Sígueme, 2019, que ha recogido textos de doce tomos distintos de *Hua*.

Para las tres series de *Husserliana* valen las siguientes referencias: hasta 1987 inclusive la casa editora es Martinus Nijhoff; entre 1989 y 2004 (hasta el tomo XXXVII de la serie principal) es Kluwer Academic Publishers, y desde 2004 (a partir del tomo XXXVIII) es Springer. La ciudad de edición es hasta 1984 La Haya, año en que pasa a ser Dordrecht, también en Países Bajos.[1] Bajo el sello de Kluwer Academic Publishers, la sede editorial se compone siempre de Dordrecht, Boston y Londres. Springer publica en Dordrecht[2] hasta 2020 (tomo XLIII), en que la sede editorial cambia a Cham, en Suiza. En nuestro listado damos en todos los casos el año de la última edición. (La edición de *Investigaciones lógicas,* singularmente prolongada y compleja, tiene unas referencias especiales que se han explicitado en la correspondiente entrada.)

1. HUSSERLIANA - EDMUND HUSSERL GESAMMELTE WERKE (HUA)

HUA I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Edición de Stephan Strasser, 1991.

— *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario A. Presas. Salamanca, Paulinas, 1979.

— *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró. México D.F.-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1985.

— *Las conferencias de París*. Trad. Antonio Zirión Q. México D.F., UNAM, 1988.

HUA II. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Edición de Walter Biemel, 1973.

— *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Trad. Miguel García-Baró. México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1982; UNAM/FCE, 2015.

HUA III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Edición de Walter Biemel, 1950.

— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. México, FCE, 1949, 21962 revisada.

HUA III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage*. Nueva edición de Karl Schuhmann, 1976.

HUA III/2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einfuhrung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912–1929)*. Edición de Karl Schuhmann, 1976.

— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (*Ideas* I). Nueva edición sobre Hua III/1 y III/2 y refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirión Q. México, UNAM/FCE, 2013.

HUA IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edición de Marly Biemel, 1991.

— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones*

fenomenológicas sobre la constitución (*Ideas* II). Trad. Antonio Zirión Q. México D.F., UNAM, 1997; UNAM/FCE, 22005 revisada.

HUA V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Edición de Marly Biemel, 1971.

— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias* (*Ideas* III). Trad. Luis Eduardo González, revisada por Antonio Zirión Q. México D.F., UNAM, 2000; UNAM/FCE, 22014.

HUA VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Edición de Walter Biemel, 1976.

— *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires, Prometeo, 2008.

— *Tres anexos de «La Crisis» sobre el mundo de la vida* (Anexos XVII, XVIII y XIX de Hua VI). Trad. Javier San Martín y Jesús Miguel Díaz Álvarez, en *Investigaciones fenomenológicas* 1 (1995), pp. 7-20.

— «La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional» (Anexo III de Hua VI). Trad. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, en TB, pp. 677-707.

HUA VII. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte.* Edición de Rudolf Boehm, 1956.

— *Filosofía Primera (1923-24)*. Trad. Rosa Helena Santos de Ilhau. Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1998.

— «Kant y la idea de la filosofía trascendental (1924)». Trad. Teresa Padilla, en TB, pp. 425-478.

— «La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega». Trad. Noé Expósito Ropero, en *Investigaciones fenomenológicas* 15 (2018), pp. 207-218.

HUA VIII. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion.* Edición de Rudolf Boehm, 1959.

HUA IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommer-*

semester. 1925. Edición de Walter Biemel, 1968.

— «Tarea y significación de las 'Investigaciones Lógicas'». Trad. Raúl Velozo. *Revista Venezolana de Filosofía*, 4 (1976), pp. 175-203.

— *El artículo de la* Encyclopaedia Britannica. *Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la Enciclopedia*. Trad. Antonio Zirión. México D.F., UNAM, 1990.

— «Conferencias de Ámsterdam. Psicología fenomenológica (1928)». Trad. Jesús Díaz Álvarez, en TB, pp. 479-524.

HUA X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Edición de Rudolf Boehm, 1969.

— *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid, Trotta, 2002.

HUA XI. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Edición de Margot Fleischer, 1966.

— «Método fenomenológico estático y genético». Trad. Ignacio Quepons Ramírez, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, III, 3 (2018), pp. 117-125.

HUA XII. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Edición de Lothar Eley, 1970.

— «Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos (1887)». Trad. Juan Carlos Lores, en TB, pp. 13-61.

— «Acerca de la lógica de los signos (Semiótica) (1890)». Trad. Juan Carlos Lores, en TB, pp. 63-95.

HUA XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Edición de Iso Kern, 1973.

— *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. César Moreno y Javier San Martín. Madrid, Alianza Editorial, 1994, 22020 revisada.

— «Selección de textos de Husserl». Trad. Javier San Martín, en Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 137-197. (Algunos corresponden a Hua XIV y XV.)

HUA XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Edición de Iso Kern,

1973.
— «El espíritu común (*Gemeingeist*) I-II». Trad. César Moreno Márquez, en *Thémata* 4 (1987), pp. 131-158.

HUA XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Edición de Iso Kern, 1973.
— Julia V. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1988. Tomo II. Traducciones de la autora de 7 textos de Hua XV en la última sección del libro.
— «Teleología [La implicación del eidos intersubjetividad trascendental en el eidos yo trascendental. Factum y eidos]». Trad. Agustín Serrano de Haro. *Daimon. Revista de Filosofía* (Universidad de Murcia), 14 (1997), pp. 5-14.
— «El mundo del presente vivo y la constitución del mundo circundante exterior al cuerpo (1931)». Trad. Jesús Rodolfo Santander, en TB, pp. 547-574.

HUA XVI. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Edición de Ulrich Claesges, 1973.

HUA XVII. *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* Edición de Paul Janssen, 1974.
— *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. México D.F., UNAM, 1962, 22009.

HUA XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*. Edición de Elmar Holenstein, 1975. (Incluye el texto de las dos ediciones anteriores de Niemeyer, Halle: 1900 y ed. rev. 1913.)

HUA XIX. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. En dos tomos: XIX/1 y XIX/2. Edición de Ursula Panzer, 1984. (Incluye ediciones anteriores de Niemeyer, Halle: 1901 y ed. rev. 1913 y 1921.)
— *Investigaciones Lógicas*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos de la segunda edición alemana de 1913/1921. Madrid, Revista de Occidente, 1929; Alianza Editorial, 21982.
— Miguel García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad.*

Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas de Edmund Husserl. Madrid, Comillas, 2008. Contiene trad. de los fragmentos originales de «Prolegómenos a la lógica pura» que fueron alterados o suprimidos en la segunda edición.

HUA XX/1. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Edición de Ullrich Melle, 2002.

— «Dos fragmentos para el proyecto de un prólogo a la segunda edición de *Investigaciones lógicas* (septiembre de 1913)». Trad. Agustín Serrano de Haro en TB, pp. 259-310.

HUA XX/2. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94 - 1921).* Edición de Ullrich Melle, 2005.

HUA XXI. *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*. Edición de Ingeborg Strohmeyer, 1983.

HUA XXII. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910).* Edición de Bernhard Rang, 1979.

— «Estudios psicológicos ordenados a la lógica elemental (1894)». Trad. Manuel Abella en TB, pp. 97-129.

— «Objetos intencionales (1894)». Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez y Antonio Zirión Quijano en TB, pp. 131-186.

— «<Reseña de> M. Palágy, *La disputa entre psicologistas y formalistas en la lógica contemporánea*, Leipzig, 1902» (1903). Trad. Daniel Leserre en TB, pp. 187-199.

HUA XXIII. *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Edición de Eduard Marbach, 1980.

— «Sobre la teoría del arte 'Mundo y tiempo dados como plenamente determinados –<érase una vez>, en algún lugar, en algún tiempo: todo arte moviéndose entre estos dos extremos – Arte realista e idealista'». Trad. Román Alejandro Chávez Báez y Moisés Rubén Rossano López. En *Acta Mexicana de Fenomenología*, I, 1 (2016), pp. 179-188.

HUA XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie.*

Vorlesungen 1906/07. Edición de Ullrich Melle, 1984.

HUA XXV. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten.* Edición de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, 1987.

— «La filosofía, ciencia rigurosa». Trad. Miguel García-Baró en TB, pp. 201-257.

— «La fenomenología pura, su ámbito de investigación y su método (Se refiere al <Discurso de ingreso en la Universidad de Friburgo, 1917>). Trad. Antonio Zirión Quijano, en TB, pp. 311-326.

— «El ideal de humanidad de Fichte <Tres lecciones, 1917>». Trad. Teresa Padilla, en TB, pp. 327-353.

— «Naturaleza y espíritu. <Conferencia en la Sociedad de las Ciencias de la Cultura. Friburgo de Brisgovia>». Trad. Antonio Zirión Q., en *Acta Mexicana de Fenomenología*, IV, 4 (2019), pp. 161-179.

HUA XXVI. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908.* Edición de Ursula Panzer, 1987.

HUA XXVII. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937).* Edición de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, 1989.

— *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos.* Trad. Agustín Serrano de Haro. Barcelona/México D.F., Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

— «Fenomenología y Antropología (1931)». Trad. Agustín Serrano de Haro en TB, pp. 525-545.

— «<Sobre la tarea presente de la filosofía, 1934>». Trad. Jesús Guillermo Ferrer Ortega y Antonio Zirión Quijano en TB, pp. 575-614.

— «Autopresentación en el *Diccionario de filósofos*». Trad. Ángel Xolocotzi, en *Revista de filosofía* (México, Universidad Iberoamericana), 36 (109), 2004, pp. 7-16.

HUA XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Edición de Ullrich Melle, 1988.

HUA XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Edición de Reinhold N. Smid, 1993.

— «La psicología en la crisis de la ciencia europea. <Las

conferencias de Praga, Noviembre de 1935>». Trad. Guillermo Hoyos Vásquez en TB, pp. 637-675.

HUA XXX. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*. Edición de Ursula Panzer, 1996.

HUA XXXI. *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung «Transzendentale Logik» 1920/21. Ergänzungsband zu «Analysen zur passiven Synthesis»*. Edición de Roland Breeur, 2000.

HUA XXXII. *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Edición de Michael Weiler, 2001.

HUA XXXIII. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Edición de Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, 2001.

HUA XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Edición de Sebastian Luft, 2002.

HUA XXXV. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Edición de Berndt Goossens, 2002.

— «Método fenomenológico y filosofía fenomenológica <Conferencias de Londres, 1922>». Trad. Rosemary Rizo-Patrón, en TB, pp. 355-424.

HUA XXXVI. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Edición de Robin D. Rollinger con la colaboración de Rochus Sowa, 2003.

HUA XXXVII. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Edición de Henning Peucker, 2004.

— *Introducción a la ética (Lecciones de los semestres de verano 1920 y 1924)*. Trad. de Mariana Chu, Mariano Crespo, Luis R. Rabanaque. Madrid, Trotta, 2020.

HUA XXXVIII. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Edición de Thomas Vongehr y Regula Giuliani, 2004.

HUA XXXIX. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Edición de Rochus Sowa, 2008.

HUA XL. *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*. Edición de Robin D. Rollinger, 2009.

HUA XLI. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen*

Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935). Edición de Dirk Fonfara, 2012.

HUA XLII. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*. Edición de Rochus Sowa y Thomas Vongehr, 2014.

— «Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad. (Febrero de 1923)». Trad. Julia V. Iribarne. *Acta fenomenológica latinoamericana*, III. Lima / Morelia, Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 789-821.

HUA XLIII. *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Edición de Ullrich Melle y Thomas Vongehr, 2020.

/1: Teilband I. *Verstand und Gegenstand. Texte aus dem Nachlass (1909-1927)*.

/2: Teilband II. *Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*.

/3: Teilband III. *Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*.

/4: Teilband IV. *Textkritischer Anhang*.

2. **HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL – DOKUMENTE (HUAD)**

HUAD I. KARL Schuhmann. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. 1977.

HUAD II/1. EUGEN Fink. *VI Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Edición de G. van Kerckhoven, H. Ebeling y J. Holl, 1988.

HUAD II/2. EUGEN Fink. *VI Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband*. Edición de G. van Kerckhoven, 1988.

HUAD III/1-10. EDMUND Husserl. *Briefwechsel* [Correspondencia]. Edición de Elisabeth Schuhmann en colaboración con Karl Schuhmann, 1994.

/1: *Die Brentanoschule* [La escuela de Brentano].

/2: *Die Münchener Phänomenologen* [Los fenomenólogos de Múnich].

/3: *Die Göttinger Schule* [La escuela de Gotinga].

— «Carta de Husserl a Gerda Walther mediados de mayo,

1920 (Borrador)». Trad. Ignacio Quepons y Ricardo Mendoza Canales, en: *Acta Mexicana de Fenomenología*, II, 2 (2017), 69-73.
/4: *Die Freiburger Schüler* [Los discípulos de Friburgo].
/5: *Die Neukantianer* [Los neokantianos].
/6: *Philosophenbriefe* [Cartas de filósofos].
— «Carta de Edmund Husserl a Dorion Cairns» (bilingüe). Trad. Julio César Vargas Bejarano, en *Praxis filosófica (Perspectivas de la fenomenología),* 10, Universidad del Valle (Departamento de Filosofía), 1999, pp. 23-31.
/7: *Wissenschaftlerkorrespondenz* [Correspondencia con científicos].
— «Carta a Hofmannsthal». Trad. César Moreno, en *Fenomenología y filosofía existencial I*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 62-64.
— «Carta a Lévy-Bruhl». Trad. Javier San Martín, en *ER. Revista de filosofía*, 10 (19), 1995, pp. 171-175.
/8: *Institutionelle Schreiben* [Escritos institucionales].
/9: *Familienbriefe* [Cartas familiares].
/10: *Einführung und Register* [Introducción y tabla de contenidos].
HUAD IV. Steven Spileers. *Husserl Bibliography*. 1999.

3. **HUSSERLIAANA MATERIALIEN (HUAM)**

HUAM I. *Logik. Vorlesung 1896.* Edición de Elisabeth Schuhmann, 2001.

HUAM II. *Logik. Vorlesung 1902/03.* Edición de Elisabeth Schuh-mann, 2001.

HUAM III. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03.* Edición de Elisabeth Schuhmann, 2001.

HUAM IV. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919.* Edición de Michael Weiler, 2002.

HUAM V. *Urteilstheorie. Vorlesung 1905.* Edición de Elisabeth Schuhmann, 2002.

HUAM VI. *Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/09.* Edición de Elisabeth Schuhmann, 2003.

HUAM VII. *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909.* Edición de Elisabeth Schuhmann, 2005.

HUAM VIII. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte.* Edición de Dieter Lohmar, 2006.

HUAM IX. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920.* Edición de Hanne Jacobs, 2012.

4. ESCRITOS DE EDMUND HUSSERL FUERA DE HUSSERLIANA

— *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Edición por Ludwig Landgrebe. Hamburgo, Felix Meiner, 1972 (11939, 21948).

— *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica.* Trad. Jas Reuter, revisión Bernabé Navarro. México, UNAM, 1980. [Una nueva traducción a cargo de Jesús Guillermo Ferrer se halla en preparación.]

— «Grundelegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur», en Jörg Dünne y Stephan Günzel (eds.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften.* Edición de Dieter Lohmar. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006 (edición anterior 1940).

— «<La Tierra no se mueve>. Investigaciones básicas acerca del origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza (1934)». Trad. Agustín Serrano de Haro, en TB, pp. 615-636.

---

1 En 1979 y 1980, La Haya se acompaña en la referencia editorial de Boston y Londres, y entre 1983 y 1987 de Boston y Lancaster.

2 Ciudad que en los tomos XLI y XLII aparece acompañada de Heidelberg, Londres y Nueva York.

ROBERTO J. WALTON
rj.walton@hotmail.com

JETHRO BRAVO GONZÁLEZ
jethromex@hotmail.com

MIGUEL GARCÍA-BARÓ
mgbaro@chs.upcomillas.es

AGUSTÍN SERRANO DE HARO
agustin.serrano@cchs.csic.es

PEDRO M. S. ALVES
psalves2@gmail.com

LUIS ROMÁN RABANAQUE
lrabanaque@yahoo.es

LUIS NIEL
luisniel@yahoo.com

HERNÁN G. INVERSO
hernaninverso@icloud.com

JOAN GONZÁLEZ
phaenomen1@hotmail.com

FRANCESC PEREÑA
perena@ub.edu

IGNACIO QUEPONS
iquepons@gmail.com

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN
smigallon@unav.es

MARIANO CRESPO
mjcrespo@unav.es

JAVIER SAN MARTÍN
jsan@fsof.uned.es

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ
jdiaz@fsof.uned.es

DANIELE DE SANTIS
desantis_daniela@yahoo.it

RAMSÉS SÁNCHEZ SOBERANO
ramsessanchezsoberano@gmail.com

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER
rosemaryrizopatron@pucp.edu.pe

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO
azirionq@yahoo.com.mx

Colección

GUÍA COMARES *de*

Dirigida por Juan A. Nicolás

1 J.A. Nicolás (ed.)
GUÍA COMARES DE ZUBIRI

2 A. Cortina (ed.)
GUÍA COMARES DE NEUROFILOSOFÍA PRÁCTICA

3 J. Zamora Bonilla (ed.)
GUÍA COMARES DE ORTEGA Y GASSET

4 J. Conill / D. Sánchez Meca (eds.)
GUÍA COMARES DE NIETZSCHE

5 R. Fornet Betancourt / C. Beorlegui (eds.)
GUÍA COMARES DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

6 G. Amengual (ed.)
GUÍA COMARES DE HEGEL

7 J. Arana (ed.)
GUÍA COMARES DE FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

8 Ramón Rodríguez (ed.)
GUÍA COMARES DE HEIDEGGER

9 J.J. Acero (ed.)
GUÍA COMARES DE WITTGENSTEIN

10 J.Ll. Llinás (ed.)
GUÍA COMARES DE MONTAIGNE

11 Agustín Serrano de Haro (ed.)
GUÍA COMARES DE HUSSERL

Próxima aparición

J.A. Nicolás-M. Mendonça (ed.), **GUÍA COMARES DE LEIBNIZ**

(MONADOLOGÍA)
A. Vallejo (ed.), G**UÍA COMARES DE PLATÓN**
A. Vigo (ed.), **GUÍA COMARES DE ARISTÓTELES**
José Luis Mora y Antonio Heredia (eds.), **GUÍA COMARES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA**
Gustavo Leyva (ed.), **GUÍA COMARES DE KANT**
José Luis Solana (ed.), **GUÍA COMARES DE EDGAR MORIN**

El pensamiento de Edmund Husserl (1859-1938) renovó de manera decisiva la filosofía del siglo XX. Pero a estas alturas del siglo XXI la fenomenología, a la que él dio nombre y forma, no se ha dejado trasladar al «museo de los filósofos» cual una mera pieza de anticuario. Sea como análisis de la subjetividad que constituye sentido y verdad objetivos, sea como descubrimiento del mundo originario de la vida, la filosofía de Husserl sigue inspirando a generaciones de fenomenólogos e interesando a los estudiosos de cualquiera de las múltiples formas de la experiencia humana. La lenta publicación de la montaña de manuscritos del legado científico de Husserl, que a día de hoy no ha concluido, hace necesario disponer de guías fiables que orienten a los lectores en la excavación infinita de los fenómenos que emprende la fenomenología trascendental. Valor especial de esta Guía es que el llamado en las últimas décadas «nuevo Husserl» u «otro Husserl»: el filósofo de la corporalidad y de la intersubjetividad, de la historicidad y de la aventura moral, puede entenderse en continuidad profunda con el Husserl «clásico», y ambos se refuerzan uno al otro.

Agustín Serrano de Haro es científico titular del Instituto de Filosofía del CSIC. Autor de cuatro libros: *Fenomenología trascendental y ontología*; *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*; *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*; *Hannah Arendt*. Editor de *La posibilidad de la fenomenología*, *Phenomenology 2010* y *Cuerpo vivido*. Ha traducido abundantemente tanto a Husserl como a Hannah Arendt. Dirigió la colección de filosofía de la editorial Encuentro (2000-2016). Entre 2006 y 2012 fue Presidente de la Sociedad Española de Fenomenología. Es profesor en la Escuela de Filosofía de Madrid y patrono de su Fundación. Dirige desde 2013 el proyecto oficial de investigación «Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor».



COMARES
editorial